PICCOLA BIBLIOTECA DI
COLTURA FILOSOFICA

G. MAGGIORE

FICHTE

IONI ATHENA - MILANO

ICA - VARESE
MORSELLI
R
.....

BIBLIOTECA CIVICA - VARESE
DONAZIONE MORSELLI

MOR
782

Mod. 347

co
ci

O
riente **nota bibliografica per guidare i lettori a uno studio più ampio dei singoli filosofi o indirizzi trattati.**

I nomi degli egregi autori che abbiamo scelto a collaboratori sono la miglior garanzia della serietà assoluta di criteri e di intenti ai quali la nostra BIBLIOTECA è informata.

Osiamo dire che — nel suo genere — è la PRIMA che si tenta in Italia, dove risponde **a un bisogno colturale universalmente sentito**

PREZZO D'OGNI VOLUMETTO
LIRE **CINQUE**

***

Inviare Cartolina-vaglia alla Ditta

EDIZIONI ATHENA
Via S. Antonio, 10 - MILANO (105)

indicando il **mezzo di spedizione**

La **PICCOLA BIBLIOTECA DI COLTURA FILOSOFICA,** *iniziata nel Gennaio 1924 dalla Casa Editrice* **Athena,** *si propone di aprire ed indicare le vie del Pensiero, alle persone di buona volontà, con volumi che possano servire di* **avviamento** *e di* **guida** *alla diretta conoscenza dei* **Grandi Pensatori.** *La compilazione dei volumetti di questa raccolta è affidata a* **noti studiosi e docenti di filosofia.** *invitati a collaborare a questa vasta opera di coltura, senza preconcetti di scuola, senza limitazioni di tendenze. La raccolta si propone di compiere* **un'opera intensa ed elevata per la diffusione del pensiero, in guisa da soddisfare ad esigenze assai sentite nel tempo nostro, anche fuori della cerchia degli studiosi di professione.**

La **PICCOLA BIBLIOTECA** *si divide in* **Cinque Serie:** *La prima intitolata* **I Maestri del Pensiero,** *accoglie volumetti destinati a dare una prima conoscenza, chiara, esauriente, obbiettiva, di quei massimi pensatori e filosofi che* **hanno segnato un'orma duratura e profonda nella storia del pensiero.**
La seconda, intitolata **Pensatori d'oggi** *è dedicata a quei pensatori e filosofi contemporanei che abbiano avuto* **più largo seguito o che debbono essere conosciuti per intendere e valutare alcuni speciali aspetti dello spirito contemporaneo.** *La terza è invece dedicata a* **Le grandi correnti del pensiero** *e contiene esposizioni brevi ma esaurienti, delle principali correnti filosofiche, considerate* **nel loro contenuto dottrinale e svolgimento storico.**
A queste si aggiungono due nuove serie: **Sintesi di Storia del Pensiero:** *esposizioni ordinate ed obbiettive dello svolgimento storico delle* **principali scuole filosofiche** *e delle singole filosofie nazionali e* **Problemi e Polemiche:** *illustrazione delle* **fondamentali questioni filosofiche e** *dei problemi minori che ne sono derivati negli sviluppi e nelle soluzioni date dalle diurne scuole.*

EDIZIONI ATHENA - Via S. Antonio, 10 - MILANO (105)

I MAESTRI DEL PENSIERO

VALENTINO PICCOLI
INTRODUZIONE DELLA FILOSOFIA

PAOLO ROTTA
ARISTOTELE
.....

G. SEMPRINI
PLATONE
.....

G. RENSI
HUME
.....

V. ARANGIO-RUIZ
SOCRATE
.....

P. E. CHIOCCHETTI
S. AGOSTINO
.....

P. E. CHIOCCHETTI
S. TOMASO
.....

P. E. CHIOCCHETTI
S. BONAVENTURA
.....

S. TISSI
CARTESIO
.....

PAOLO ROTTA
SPINOZA
.....

VALENTINO PICCOLI
VICO

PAOLO ROTTA
BERKELEY
.....

GIUSEPPE TAROZZI
LOCKE
.....

E. PAOLO LAMANNA
KANT
.....

GIUSEPPE MAGGIORE
FICHTE
.....

PIETRO MIGNOSI
SCHELLING
.....

GIUSEPPE MAGGIORE
HEGEL
.....

ZINO ZINI
SCHOPENHAUER
.....

P. TOSCHI
LEIBNIZ
.....

E. MORSELLI
COMTE

Pubblicati: P. ROTTA - SPINOZA — G. MAGGIORE - HEGEL — Z. ZINI - SCHOPENHAUER — E. P. LAMANNA - KANT — G. MAGGIORE - FICHTE — P. E. CHIOCCHETTI - S. TOMASO — V. PICCOLI - VICO — S. TISSI - CARTESIO — E. MORSELLI - COMTE — P. ROTTA - ARISTOTELE — P. MIGNOSI - SCHELLING, ecc.

EDIZIONI ATHENA - Via S. Antonio, 10 - MILANO (105)

MOR 782

I MAESTRI DEL PENSIERO

G. MAGGIORE

***

FICHTE

EDIZIONI ATHENA
1928
MILANO - Via S. Antonio, 10

Fichte, "l'enfant terrible del Kantismo, che gridò a gran voce quanto Kant mormorava o taceva." (Ortega y Gasset)

Rudolf Otto paragona il mistico tedesco Eckard al Fichte e trova tra i due nette analogie. Misticismo e idealismo sono imparentati.
(V. R. Otto, "Mystique d'Orient et Mystique d'Occident", trad. francese, Paris 1951)

PROPRIETÀ LETTERARIA

Sull'origine mistica della "coincidentia oppositorum", della "identità dei contrari" fondamento della dialettica idealistica, v. R. Otto, op. cit. pag. 50. (Negazione, frequente nei mistici, degli assiomi logici quali il principio di contraddizione e il principio del terzo escluso).

UNIONE TIPOGRAFICA - MILANO

I. — FICHTE UOMO E FILOSOFO

SOMMARIO: § 1. Nascita e primi studî. — § 2. Conversione al Kantismo. — § 3. Il periodo di Jena e i successi scientifici e accademici. — § 4. La lotta per l'ateismo. — § 5. Periodo di Berlino. — § 6. Passaggio ad Erlangen ed apostolato patriottico. — § 7. Morte.

§ 1. — 19 maggio 1762-29 gennaio 1814: principio e fine della vita di Fichte. Vita che appartiene per esempio di virtù patriottiche alla storia della Germania, per risplendenza di pensiero speculativo alla storia dell'umanità. Chè rade volte la creta umana fu nobilitata dal genio in una più perfetta forma spirituale di cittadino di pensatore e di maestro.

Guardiano d'oche poco più che novenne, e figlio di un povero tessitore, Giovanni Amedeo Fichte venne tolto alla vita grama del piccolo villaggio di Rammenau, e avviato agli studi, dalla munificenza del barone Von Miltiz. Fu alla scuola privata del parroco Krebel; poi collegiale a Pforta, e in fine studente di Teologia all'Università di Jena. Con la tenace volontà ebbe fedele compagna la miseria: specie dopo la morte immatura del suo protettore. Ridotto allo stremo fu costretto

ad acconciarsi come precettore presso la famiglia Otto a Zurigo. Ma vi durò poco, e per una tal quale acerba inflessibilità del suo carattere, e per la grettezza di vedute dei signori, da lui giudicati, più che i bambini, bisognevoli di educazione. In quella città conobbe persone cospicue, e s'incontrò con Giovanna Maria Rahn, creatura più bella di anima che di fattezze, la quale divenne più tardi sua sposa. La sua vita intellettuale non aveva ancòra trovato un *ubi consistam*: ondeggiava tra la bella letteratura e la coltura generale, con simpatia spiccata per l'arte oratoria. E alla predicazione egli fu sempre portato quasi per istinto, fino a salire in voce di oratore eccellente, anche quando la sua intelligenza infilò risoluta la via della speculazione.

§ 2. — La richiesta di uno studente di essere erudito nella filosofia di Kant gli fece sorgere il desiderio di conoscere a fondo il pensiero dell'autore della Critica. La filosofia pratica kantiana, e specialmente la dottrina della libertà, lo prese in un fascino, anzi gli suscitò, com'egli diceva, « una rivoluzione nella mente e nel cuore ». Il suo primo orientamente filosofico, del quale è espressione il saggio sugli *Aforismi sulla religione e il deismo* (1790), è superato.

Frutto della conversione alla nuova filosofia è il *Tentativo di un sommario esplicativo della Critica di Kant*, abbozzato alla fine del 1790, restato in tronco ed inedito, per via delle crescenti angustie economiche del Filosofo. Ancòra una volta fu costretto ad accettare l'ufficio di precettore presso la famiglia Platen a Varsavia; ancòra una volta lasciò la casa, in rottura coi padroni, per colpa delle maniere altezzose di costoro e del suo carattere indocile e inconciliante. La febbre di conoscere Kant, nel luglio 1791 lo spinse a Norimberga, dove fu ricevuto dal Filosofo: freddo, sostenuto, impenetrabile. Anche le sue lezioni lo delusero: erano pesanti e cullanti al sonno.

Tuttavia, deciso a imporsi all'attenzione del celebre pensatore, gli mandò il manoscritto della *Critica di ogni rivelazione*, composto in pochi mesi, con la dedica *al Filosofo*. Tre giorni dopo, Kant gli rese lo scritto, dopo averne cancellata la dedica, e invitò il giovane autore a visitarlo. La familiarità col Grande gli fu motivo d'insperata consolazione, ma non lo salvò dalla miseria. Il livido spettro della fame gli fu così imminente, che, vincendo la sua fierezza, lo costrinse a chiedere all'Amico un soccorso di denaro, per rimpatriare. Kant, per venirgli in aiuto, si adoperò a fare accettare il suo lavoro sulla *Critica di ogni rivelazione* dall'Editore

Hartung. La pubblicazione non avvenne senza difficoltà: il revisore della Facoltà teologica di Halle negò l'*imprimatur*: l'opera (salvo poche copie divulgate a Könisberg col nome dell'autore) uscì anonima nella Pasqua del 1792.

Il pubblico, a cagion dello stile, dell'indirizzo speculativo e del nome della casa editrice, l'attribuì a Kant. E l'equivoco fu tolto di mezzo solo quando lo stesso Kant, nel *Giornale di letteratura di Jena*, non fece il nome di Fichte, designandolo come un filosofo di grandi speranze.

§ 3. — Dopo le privazioni e le angustie, sorse per il filosofo l'aurora della serenità e della gloria. Unitosi in matrimonio con Giovanna Rahn, si ritirò nel Baden, dove compose i due lavori: *Rivendicazione della libertà di pensiero contro i principi d'Europa* e *Contributo alla rettificazione del giudizio del pubblico sulla rivoluzione francese*, che videro la luce, anonimi, nel 1793.

E' del 1794 l'opuscolo *Recensione dell'Enesidemo*, nel quale egli, prendendo le mosse dallo scritto di E. Schulze, che, sotto il nome di *Enesidemo*, rivendicava i diritti dello scetticismo contro il razionalismo Kantiano, gettava le fondamenta della sua filosofia rampollata dal kantismo.

Lo stesso anno venne chiamato all'Università di

Jena, per volere del Goethe, a coprire la cattedra lasciata vuota dal Reinhold. Inaugurò il corso, dissertando *Sul concetto della Dottrina della scienza o della così detta filosofia*. Era questo il primo nucleo da cui doveva poi svolgersi tutto quanto il suo sistema speculativo. Grande fu il successo accademico, e per la profondità delle idee e per il calore dell'eloquio, che s'irraggiava dalla personalità gagliarda del giovane filosofo. Sulla sua via luminosa si allungavano intanto le prime ombre dell'amarezza. Bastò che Fichte deliberasse di tenere le domeniche, oltre le lezioni, delle conferenze straordinarie, per gli studenti volonterosi, perchè gl'invidi e i detrattori gridassero allo scandalo. Sotto specie che egli intendesse intralciare il corso delle funzioni religiose, venne fatta denunzia al Concistoro di Weimar. Un rescritto ducale da prima vietò le lezioni, poi, in seguito alle proteste del filosofo, permise fossero tenute nelle ore pomeridiane, finite che fossero le funzioni. Non era tutto. Oscuri sobillatori gli levarono contro la studentesca. Tra questa pullulavano le associazioni segrete: quali i Fratelli Neri, i Consentanisti, gli Unitisti. Fichte, per ragioni morali, combatteva siffatte forme di attività tenebrose. E s'era adoperato già a far sciogliere alcune di queste associazioni. Mentre duravano le trattative per lo sciogli-

mento, gli Unitisti, la notte del primo dell'anno 1795, fecero impeto contro la sua abitazione, fracassando i vetri con una gragnuola di sassi; scagliarono basse contumelie contro la sua fedele compagna: e non si peritarono d'imporre al padrone di casa lo sfratto del filosofo.

Dopo aver invano aspettato che il Senato accademico prendesse provvedimenti disciplinari contro gli studenti, Fichte lasciò Jena, e si appartò, in solitaria meditazione, ad Osmannstadt presso Weimar.

La sua attività speculativa, dètte, nella quiete, frutti copiosi: i *Fondamenti del Diritto naturale,* (1796) e i *Fondamenti della Dottrina della scienza.* Quest'opera, pubblicata nel 1794, rappresenta la prima, e del resto unica, esposizione sistematica della sua visione teoretica.

§ 4. — Intorno alla Dottrina della scienza crebbe la gloria, e crebbe l'invidia. Ammiratori, come Reinhold e Schelling, la decantarono: denigratori, come Nicolai e Erhard, la svalutarono quale seme di una dottrina pervertitrice. Le accuse di razionalismo, di ateismo, di empietà furono prima bisbigli sommessi, poi sguaiate vociferazioni. Il caso dètte mano all'infamia. Fichte, pubblicò nel *Giornale filosofico,* del quale era condirettore, un arti-

colo di Forberg, già scolaro di Reinhold, dal titolo *Svolgimento del concetto della religione;* dove si accentuava il carattere pratico di questa, fino al punto di semplificarla nel concetto di buona azione, compatibile perfino con l'ateismo. Nessun argomento più scabroso di questo, tra gente fanatica e maligna, pronta a spiar l'occasione per perdere un uomo. Fichte, che ebbe sentore del pericolo, credette ammorzare la crudezza di certe conclusioni, facendo seguire all'articolo del Forberg, una sua nota *Sul fondamento della nostra fede in una Provvidenza divina.* Fu il segno del temporale. Un foglio volante fu fatto circolare, a firma *il tuo caro padre G.,* dove si dava l'allarme contro la filosofia fichtiana sotto forma di una *Lettera di un padre a suo figlio studente, sopra l'ateismo di Fichte e di Forberg.* Le autorità politiche si destarono: fu decretata la confisca dei due scritti, e la denunzia di Fichte al Senato accademico per le eventuali misure disciplinari. Il Filosofo, offeso dall'ingiusto sospetto di eresia, chiamò giudice il pubblico, tra sè e gli accusatori, con l'*Appello al pubblico* (1799), e compose la sua discolpa avanti le autorità accademiche con la *Difesa giudiziaria contro l'accusa di ateismo* (1800). Al calore dell'apologia non sempre era consonante, nei due scritti, la temperanza del linguaggio.

Le irritabili autorità accademiche se ne adontarono, e accettarono le dimissioni date da Fichte in una lettera confidenziale al Voigt, più per posa che sul serio. Il Goethe, in quell'occasione, non nascose il suo cruccio, nella frase dove si alludeva alla gloria nascente dello Schelling « un astro tramonta, un astro sormonta ». Il Duca ratificò la deliberazione, sordo alle intercessioni degli studenti in pro del Maestro. L'Università di Jena rimase deserta della voce di Fichte.

§ 5. — Il nuovo campo di attività del Fichte è ora Berlino, dove egli venne il 7 agosto 1799 — chiamatovi dal Ministro von Dohn — e rimase fino al 1804. È il periodo della sua massima fecondità intellettuale.

Basterebbe a dar nome immortale a un filosofo l'aureo libro composto in questo torno sulla *Destinazione dell'uomo* (1800), dove il più profondo pensiero speculativo nella religione si veste di smaglianti forme di poesia. Notevole è il breve trattato sullo *Stato commerciale chiuso* (1800), che pone le fondamenta del comunismo giuridico ed economico . A divulgare il concetto centrale della Dottrina della scienza, fu scritto il *Chiaro ragguaglio al grosso pubblico sulle caratteristiche della nuova filosofia*. Su questo argomento il Fichte, ossessio-

nato dal sospetto d'inintelligibilità del suo pensiero, tornò ancora più volte con trattazioni frammentarie. A un'elaborazione sistematica e definitiva gli mancò la lena e forse la fede. Il tormento di non esser capito finì per soverchiarlo, condannandolo all'infecondità; o lo ridusse a propositi stolti, come quello di sottoporre ad una commissione nominata dal Re il giudizio sulla comprensibilità della Dottrina della Scienza.

§ 6. — Le principali Università della Germania si contendevano ormai il Fichte, circonfuso dall'aureola della celebrità. Erlangen lo ebbe nel 1805.

Non fu forse estraneo a quest'altro cambiamento di Università, la reiezione del Fichte, per le mène di Nicolai, dall'Accademia di Scienze di Berlino. Ad Erlangen egli intese alla riforma dell'insegnamento con le *Idee per l'organizzazione interna dell'Università*. Ma la guerra tra la Russia — a capo della Lega del Nord — e Napoleone, interruppe ogni forma di attività che non fosse quella della resistenza e del sacrificio. Fichte sognò grandi fortune alla sua patria. La crudele realtà della sconfitta gli suonò l'ora del disinganno. Il 27 ottobre Napoleone entrò, despota vittorioso, a Berlino. Con la pace di Tilsitt, Erlangen aveva cessato di

esser prussiana. Fichte si rifuggì a Könisberg, dove stemprò l'amarezza nel diletto degli studi letterari.

Tradusse taluni luoghi della *Divina Commedia,* approfondì il sistema pedagogico del Pestalozzi, celebrò nel saggio *Machiavelli come scrittore* la sublime necessità di tutto sacrificare per il decoro e la salvezza della patria. Da questo momento Fichte entra nella schiera degli spiriti magni che più lavorarono al risorgimento della Germania.

Quanta parte del suo pensiero e del suo cuore sia passato nel popolo tedesco, che si leva in furore di libertà contro l'oppressore, può giudicare solo chi abbia sott'occhio i *Discorsi alla Nazione tedesca,* pronunziati a Berlino tra il 1807 e il 1808 dal Filosofo, al cospetto della soldataglia napoleonica pronta a soffocare nel sangue ogni tentativo di riscossa. « Io so bene — egli scriveva il 2 gennaio 1808 a un amico — quel che oso: so che, come il libraio Palm, mi può raggiungere il piombo francese. Ma non questo pavento; e per il fine che agogno, morirei volentieri. Il bene è entusiasmo, elevazione; il mio rischio personale non conta: può sortire, anzi, un effetto benefico. La mia famiglia e mio figlio non mancheranno dell'aiuto della nazione, e a mio figlio specialmente tornerà a decoro avere avuto per padre un martire. Questa sarebbe

la più bella sorte. Meglio non potrei spendere la mia vita ».

§ 7. — L'astro Napoleonico entrò in declinazione, dopo la campagna di Russia del 1812. Lipsia fu il crollo. Fichte, nel fervore della guerra, non ristette un momento. Alternò l'operosità accademica, con i doveri militari di ufficiale della riserva; chiese di mescolarsi ai combattenti come oratore di Stato, in abito sacerdotale, per benedire ai fratelli nel nome di Dio. Tra i suoi ultimi scritti sono i discorsi sul *Concetto della vera guerra,* e alcuni saggi politici, tra cui la celebre caratteristica di Napoleone. Nessuna scienza gli appare più augusta, mentre si decidono le sorti della patria, del regolamento militare. Giovanna Maria, mentre egli fa lezione con la sciabola al fianco, si prodiga a curare gli ammalati e i feriti negli ospedali. In questa nobile opera s'inferma, sfiora la morte, risana. Fichte si ammala del suo stesso morbo e passa serenamente il fiume della morte. La divina Eutanasia rischiarò ancòra la sopita coscienza del moribondo, quanto bastò perchè egli udisse l'ultima volta il nome della Germania vittoriosa.

II. — IL PROBLEMA DELLA SCIENZA

SOMMARIO: § 1. La Critica di Kant e la Dottrina della scienza. - § 2. L'idealismo pratico. - § 3. La dottrina della scienza come dottrina della vita. - § 4. Il principio della scienza. - § 5. La deduzione delle categorie. - § 6. Il conoscere. - § 7. L'agire.

§ 1. — L'eredità intellettuale che si devolve da Kant a Fichte, è un'eredità di problemi, più che di soluzioni. Tra questi problemi, il primo e più urgente è quello della scienza. La rivoluzione, simile a quella copernicana, portata da Kant nella speculazione, è di avere posto al centro di questa il sapere, dove prima era l'essere. La filosofia moderna, per opera di Kant sopra tutto, diviene così la filosofia del pensiero e del sapere, come l'antica era filosofia dell'essere. Gli antichi erano paghi d'asserire: l'essere è. Noi moderni diciamo: l'essere si conosce. Ma come si conosce l'essere? E prima di tutto è possibile conoscerlo? Qual'è il valore della conoscenza? Quali le sue condizioni? Lo spirito è del tutto passivo nell'apprendere l'oggetto, o è anche attivo? Ci mette, in quest'atto che è il sapere, qualcosa di suo, o riceve, senz'altro, da fuori, la forma e il contenuto della

cognizione? E se pure il contenuto è *a posteriori*, non è possibile che la forma sia originaria e *a priori*?

La folla di questi problemi, che premono la mente del pensatore di Konisberga, non assilla meno l'attenzione di Fichte, il quale si trova alle prese con lo scetticismo devastatore del nuovo Enesidemo (Schulze). Come Kant, per edificare il sistema della ragione pura, era dovuto passare sullo scetticismo di Hume, così Fichte non può fare un passo senza disanellarsi dalle spire del caustico professor di Gottinga.

Come filosofare, se non salvando, prima, la stessa possibilità della scienza?

Fichte risponde, con una geniale interversione del problema: la possibilità del sapere si salva filosofando. La validità del sapere in generale si dimostra nella filosofia. Non basta sapere, ma bisogna saper di sapere; non basta rimanere sullo stesso piano della scienza, sì giova salire un piano superiore, dove la scienza sia oggetto di un più profondo sapere: questo più profondo e pieno sapere è la *Dottrina della scienza o cosidetta filosofia*. Nella posizione, e soluzione, di questo problema, c'è la *Critica* kantiana e c'è qualcosa di più.

Se per Critica s'intende l'indagine del valore e

del processo del conoscere, l'assistere che fa lo spirito alla formazione e allo sviluppo della sua esperienza, la dottrina della scienza è senza dubbio una critica, in Fichte c'è tutto Kant. Ma se per critica si intende l'analisi che si faccia estrinsecamente delle condizioni del conoscere, delle forme di esso considerate in astratto, e perciò vuote di qualsiasi contenuto, allora la divergenza tra Kant e Fichte è di subitaneo risalto. Parlare di forme *a priori* dell'esperienza, astraendo dal contenuto empirico *a posteriori*, cioè di una pura possibilità, separatamente dell'attualità del sapere, è come conoscere prima di conoscere. Questa contraddizione è il kantismo. L'insufficienza filosofica del kantismo è nella sua concezione della forma, che è forma soggettiva e astratta: così che il contenuto, il mondo dell'essere ne resta fuori, o ne resta fuori almeno un residuo che rimane del tutto ignoto e inconoscibile. Questo residuo è il noumeno che resta al di là del fenomeno, come qualcosa che sia irriducibile nella forma del pensiero, che repugni in maniera invincibile all'atto del pensiero pensante in virtù delle sue categorie. Non si accorge Kant che se il noumeno è posto come esistente, lo è in forza del pensiero, e se è pensabile è anche conoscibile? Insomma, la cosa in sè è posta mediante il pen-

2.1.63

siero che lo pensa; e viceversa lo stesso pensiero si fa dipendere dalla cosa in sè come suo ultimo fondamento. Così il kantismo si caccia in un circolo inestricabile: il mondo poggia su di un grosso elefante, e l'elefante poggia a sua volta sul mondo. È vero che il torto è più dei kantiani che dello stesso Kant. Questi quantunque rimanesse legato al dommatismo, con l'ammettere la cosa in sè, adombrò tuttavia nella « sintesi a priori » il potere creativo dell'io. Egli riconobbe all'io una propria spontaneità, una sua attività, come appercezione pura. Solo che egli si fermò a considerare quest'attività nella forma del giudizio, e intese il giudizio più come un prodotto che come assoluta produzione. Se come assoluta produzione lo avesse inteso, non avrebbe smembrato lo spirito in una facoltà teoretica, in una facoltà pratica, e in una giudicatrice. Così non vide la ragione nella sua unità e pose tre assoluti in luogo di uno. Di più, si piacque di classificare le attività dello spirito, e non si diè pensiero di dedurle da un principio unitario. Così gli sfuggì il movimento e la produttività dello spirito. Il nuovo problema è, dopo Kant, di penetrare e di esplicare quella radice, che a lui pareva oscura e imperscrutabile, di tutto il mondo fenomenico. E scoperta che fosse quella scaturigine prima, da essa dedurre tutta la realtà

del pensiero e dell'essere: dedurre, cioè, le categorie. A divinare quell'assoluto principio, intende la Dottrina della scienza.

§ 2. — Assegnato alla Dottrina della scienza, o filosofia, il suo problema fondamentale, resta da vedere quale sia la via da seguire. Il pensiero si trova a un bivio: o dogmatismo o idealismo. E' vero che la scelta tra i due sistemi dipende anche da motivi pratici. Chi ha un gagliardo sentimento dell'io, e intende la vita come azione, sta per l'idealismo. Chi è di natura floscia e passiva, più pronto a soggiacere, che a comandare agli eventi, si dà al dommatismo. Si nasce idealisti o dommatici. Abbracciare una filosofia dipende dagli uomini che si è. Non è men vero però che il dommatismo è teoricamente insostenibile. Esso pone la realtà nelle cose. Ma non potrà mai spiegare come le cose divengano rappresentazioni; non potrà colmar mai la lacuna tra essere e pensiero, soggetto e oggetto. Così la conoscenza diviene impossibile. Il dommatismo trascina allo scetticismo.

L'unica via è dunque quella dell'idealismo. Non basta tuttavia dire *idealismo*. Accanto al realismo dommatico (Spinoza) vi è anche un idealismo dommatico. Tal'è quell'indirizzo filosofico che spiega

tutto con il percepire che fa il soggetto (Berkeley), ma concepisce poi il soggetto come soggetto empirico e finito, cioè come un essere. Non vede, stiamo per dire, la vera natura del soggetto, che è l'attività, la produttività: quella produttività, onde si può dire che il mondo si risolva nella stessa percezione. Altra cosa è il vero idealismo — che Fichte chiama — *critico* e *trascendentale*. Questo scende nella vera essenza dell'io, e identifica questa con la sua stessa attività. L'intelligenza, per un tale idealismo, è sempre attiva, mai passiva: non si può nemmeno dire che *sia*, giacchè essa *agisce*. Il suo essere è un fare. La sua finitezza si risolve in un processo infinito, dove la permanenza dell'essere è trascesa da una perenne tendenza a ciò che dev'essere. Meglio che trascendentale, un siffatto idealismo può quindi esser detto *pratico*.

§ 3. — Una filosofia che ha per suo centro il pensiero, e come còmpito la deduzione delle categorie del pensare, è essenzialmente una Logica. E Logica denomina Fichte anche la dottrina della scienza. Con un significato tuttavia alquanto diverso da quello della Logica ordinaria e formale. Questa considera il pensiero staccato dal suo contenuto, divelto dall'intuizione: il pensiero come

vuota forma, e perciò come qualcosa di morto. Una tale logica è soltanto un aspetto, quasi una parte della logica vera o trascendentale. Per via di siffatta unilateralità deve essere considerata come una filosofia illusoria, e falsa. La vera filosofia si muove intorno al concetto dell'azione, e perciò si congiunge, si mescola con la vita. Il suo contenuto, mentre è un pensare, è altresì un vivere e un agire. La Dottrina della scienza pertanto non è e non può essere, in fine, se non una dottrina della vita. Non dottrina dell'essere. E neppure dottrina del pensiero concepito come essere, nella quale concezione sta il difetto della logica antica. La vera realtà non è nell'essere, ma solo nella vita. L'essere è l'ombra, lo schema della vita. Solo la vita è l'assoluto. Fuori, c'è il deserto e la morte. Il principio fondamentale della scienza non può essere così, che il principio fondamentale della vita. Qual'è questo principio?

§ 4. — E' certo che il principio della scienza non può trovarsi nell'oggetto. Chi dice scienza, conoscenza, dice soggettività. E il conoscere non si può dedurre dall'essere, come il soggetto non si deduce dall'oggettività. Conviene perciò che quel principio si ricerchi nel soggetto. Ma che cosa è il soggetto? Purifichiamo la soggettività di

tutto ciò che le è estraneo, facciamo, cioè, astrazione da quel che è l'essere, e ci troveremo innanzi, come ultima essenza, l'agire; null'altro che l'agire. Questo agire non si può definire per via di concetti. Tutto quanto si può dire, è che esso è l'opposto dell'essere. Esso non guarda fuori, nè fuori si rivolge: ha se stesso per oggetto: è attività ritornante in se medesima. La sua verità non si dimostra, ma s'intuisce. Onde il suo nome può essere quello d'*intuizione intellettuale*, di *Intelligenza* semplicemente, o di *Ragione*.(x) E poichè ama tale intuizione e l'atto stesso dell'Io, la si può chiamare anche *Io puro*, Io (*Icheit*). Una tale facoltà, ripetiamolo, non si dimostra: ognuno può sperimentarla da sè. Essa è presente in ogni momento della coscienza. Io non posso fare un passo, nè muovere un piede o una mano, senza l'intuizione della mia coscienza in quest'azione. In lei e per lei io mi sento libero. In quanto radice della libertà, la intuizione intellettuale s'identifica con la legge morale. L'io, nel suo agire, s'intuisce come libero e però come essenzialmente morale. La moralità è infatti unità di libertà e sapere: questo stesso è l'io. Così l'idealismo trascendentale, conciliando la speculazione e l'agire conforme alla legge morale, si chiarisce come un sistema etico. L'io, inteso come atto, mentre è principio

della scienza, è, al tempo stesso, principio della moralità.

§ 5. — Sappiamo ora che il principio della scienza è l'Io concepito come attività. L'assolutezza di quest'attività consiste nell'essere attività ritornante in se stessa. Cioè identità. Esprimiamola con la forma Io=Io, o con quella equivalente A=A. Questa equazione ha il pregio di potere essere conceduta da ognuno senza contrasti; di essere, cioè, assolutamente certa. Questa la sua assolutezza. Ora, se questo principio è veramente assoluto, ponendo tutto deve anche porre il suo opposto. E l'opposto dell'io è il non io. L'io pone il non io. Ecco dal principio d'*identità* dedotto il principio di *opposizione*, dalla categoria di *realtà* quella di *negazione*.

Non basta. L'atto dell'io non può estinguersi in quell'opposizione: chè allora finirebbe di essere atto. Io e non io debbono essere conciliati. Chi opera questa conciliazione è sempre l'io come attività originaria. L'io, infatti, opponendosi, ponendo, cioè, la sua opposizione, riferisce l'uno all'altro e a se stesso come io e non io: la media. Entrambi sono nell'io una sola e medesima cosa, e sono distinti solo nella riflessione. I primi due principî si ricompongono, cioè in quello di *rela-*

zione. Le categorie della realtà e della negazione si sintetizzano in quella della *determinazione*. Lo stesso atto, che si poneva prima come realtà, poi come negazione, si pone ora come distinzione o divisione. L'io e il non-io, opposti, si conciliano nel concetto di divisibilità. L'io assoluto, originariamente uno, si moltiplica come io (empirico) e non-io. La formula, in che si può esprimere quest'atto, è la seguente: l'opporsi nell'io divisibile in non-io divisibile. Dall'io puro così si deduce l'io empirico e il non-io, pure empirico: l'idealità primigenia di essere e pensiero si gemina nella dualità di pensiero ed essere, di spirito e mondo.

Questo processo, come si è visto, si snoda in tre momenti: un'affermazione, una negazione, una riaffermazione attraverso le negazioni: vale a dire tesi, antitesi, sintesi. Tale è il ritmo di quel processo, che è la deduzione fichtiana. Metodo deduttivo è in fin di conto metodo sintetico. La deduzione, che è il metodo della Dottrina della scienza, si distingue in ciò dalla deduzione comune, che non è se non un procedere dall'universale al particolare. A rovescio del procedimento proprio dell'induzione che va dal particolare all'universale. La deduzione qui è lo stesso processo del pensiero, che, svolgendosi per sintesi sempre più vaste, raggiunge il massimo di potenziamento, di chiarezza

e di verità. Lo spirito umano — dice Fichte — procede per tentativi: mediante un cieco brancolare viene al crepuscolo e da questo passa al giorno chiaro. Esso compie e legge la sua storia. Il filosofo quindi, più che al legislatore, può assomigliarsi allo storiografo dello spirito umano: e a dir vero non giornalista, ma storiografo pragmatico. Storiografo, cioè, secondo leggi e principî. Questi principî sono appunto le categorie eterne del pensiero. Tali categorie che i filosofi da Aristotele a Kant avevano enumerato e classificato, ordinandole in un quadro storico, Fichte si fa a dedurre l'una dall'altra, e tutte dal principio assoluto dallo spirito come atto.

§ 6. — Come mai nell'io puro — che è unità inscindibile di conoscere e fare — si determina la duplice serie di una facoltà teoretica e di una facoltà pratica? Ecco il nuovo problema. Il contenuto della facoltà teoretica è che l'io si ponga come determinato dal non io; all'inverso di quella pratica, dove il non io si pone come determinato dall'io. Non si può parlare di un'attività conoscitiva senza presupporre un non io all'io; e intanto col presupporre un tal non-io, come qualcosa di esistente in sè e per sè, si torna difilato alla cosa in sè kantiana già dimostrata assurda. L'assurdo

è questo: che con l'ammissione di un non io, come alcunchè di sostanziale, onde l'io sia determinato, si rende passivo l'io; laddove l'io esclude da sè, per definizione, ogni passività, essendo attivo, agente, attività tutto quanto. Si tratta dunque di salvare l'esistenza del non io, e insieme l'attività dell'io. Come ciò sarà possibile?

Il Fichte crede di aver risoluto il problema con la scoperta di un'attività, quasi miracolosa, che è la *immaginazione produttiva*. E il segreto della soluzione sta nel far sì che il non io non sia presupposto, o trovato là, dall'io, bensì rappresentato, *imaginato*, prodotto dalla sua stessa attività. Il non io è una rappresentazione necessaria dell'io. Tale necessità non significa peraltro che il non io sia qualcosa di sussistente in sè, fuori dell'io; significa, al contrario, che l'io, agendo, è necessariamente portato a rappresentarsi il non io come condizione della sua attività, non può non rappresentarsi un oggetto: che tuttavia è prodotto dalla sua immaginazione. Ond'è che l'imaginazione va detta produttiva. Essa è la facoltà teoretica trascendentale. Senza questa meravigliosa facoltà nulla si può spiegare nello spirito umano, e su tale facoltà deve fondarsi l'intero meccanismo dello spirito. Il suo carattere è di essere *incosciente*. Conoscere significa sentire, apprendere l'esistenza di un oggetto

che limita la coscienza. L'oggetto è là, fuori di noi, estraneo.

Ma noi sentiamo estraneo e fuori di noi l'oggetto perchè lo abbiamo prodotto incoscientemente. L'imaginazione ha lavorato al di qua della nostra coscienza, e di questo lavoro noi ammiriamo solo il prodotto che non ci sembra nostro, dove è, invece, nostra creazione. L'imaginazione produttiva sarebbe così l'antefatto, o la preistoria, del conoscere. Il conoscere, come la luce succede al buio, comincia là dove la preistoria finisce. A questa preistoria segue la storia, ossia lo svolgimento del conoscere. Tale svolgimento segue il cammino inverso del primo. Dapprima era l'io assoluto che andava fino all'imaginazione produttiva, condizione essenziale della coscienza empirica; ora è questa, che risale di grado in grado, al principio fondamentale. Si tratta di rifare alla luce della coscienza la stessa via percorsa dall'Io nella penombra dell'inconscio. Ogni tappa di questa via segna un grado nel processo del conoscere.

Il primo grado è quello dove l'oggetto appare al soggetto non come un proprio prodotto, bensì come un che di trovato fuori di sè; tale è la *sensazione*. La sensazione si eleva all'*intuizione*, o contemplazione muta e incosciente del soggetto, che si perde nell'oggetto. Se questa intuizione diviene

3.1.63†

oggetto della riflessione, in luogo dell'oggetto stesso, sorge la rappresentazione o imaginazione *riproduttiva*. Qui l'io riproduce con coscienza ciò che ha prodotto senza coscienza: copia, per così dire, il suo proprio prodotto. Tale riproduzione avviene entro le categorie dello *spazio* e del *tempo*. Se il prodotto dell'imaginazione viene fissato si ha l'*intelletto*. L'imaginazione fissata dall'intelletto è il *concetto*. La funzione dell'intelletto si esplica nel giudizio. Come giudizio l'Io può dirigere la sua riflessione sopra un oggetto, e staccarnela. Nel giudizio la facoltà di astrarre, proprio dell'io, è assoluta. Ora, posto che l'io non si diriga ad alcun oggetto, ma astragga da tutto e sia consapevole di sè come facoltà astrattiva, sorge la *ragione*. In vista di questa facoltà di astrarre da ogni oggettività, l'io si sente e diviene libero. La libertà consiste appunto nel non sentire più la schiavitù dell'oggetto, nel non sentirsi determinato che da sè, nel non essere in azione reciproca se non con se stesso. Ma l'io, che si sa come assoluta attività, è più che io teoretico. E' più vicino all'autocoscenza pura anzichè a quella empirica. In questo non sentirsi più limitato, e nel non sentirsi ancora del tutto libero, nel sentire cioè la libertà come un'esigenza, è il trapasso dall'attività teoretica all'attività pratica.

§ 7. — L'attività pratica è quella che concilia la contraddizione tra io assoluto e io intelligente, tra infinità e finità dell'io, propria del conoscere. La contraddizione consiste, come si è veduto, in questo: che l'io assoluto pone tutto da sè, indipendentemente dal non io: l'io empirico, invece dipende ed è limitato dal non-io. Come sciogliere questa contraddizione? Basta ammettere un'attività che goda del privilegio di essere finita e infinita insieme, che sia, cioè, limitata, ma abbia la potenza di trionfare di continuo del proprio limite. Tale è l'attività pratica.

La caratteristica di quest'attività consiste nell'essere non uno stato, ma una *tendenza*. Come tale è finita e infinita insieme: finita, perchè il suo realizzarsi è una limitazione della sua infinità: infinita perchè, come tendenza, ha il potere di superare e consumare il suo stesso limite. La tendenza può così definirsi come quell'attività, in cui l'infinità si pone non come uno stato, bensì come un fine da raggiungere. Per tal modo l'adeguazione tra assolutezza e limitatezza è posta non come attuale e presente, bensì come possibile, anzi necessaria: come ideale o dovere. Il dovere è la tendenza del finito a estinguersi come finito e a rinascere come infinito.

Senza questa tendenza — secondo Fichte — non

solo non esiste l'io pratico, ma neppure lo stesso io teoretico. E' quest'attività pratica che condiziona la teoretica, il dovere che rende possibile il sapere. L'agire ha, nel sistema fichtiano, un assoluto primato nel conoscere. Sulla facoltà pratica si fonda infatti la possibilità di ogni rappresentazione, è la tendenza che pone l'esistenza dell'oggetto, del non-io. La ragione teoretica presuppone, come si è visto, il contatto o l'urto del non-io con l'io. Ma chi pone quest'urto non è il non-io, e neppure il sapere stesso. Chi rende possibile il non-io, certo è l'attività pratica. La posizione dell'oggetto, di quest'ostacolo all'attività del soggetto, è una condizione per l'infinita attività del soggetto. L'io pone a se stesso, il non io come limite, per passare di là dal limite. e farsi quale dev'essere. Senza questo limite, senza non-io, non vi sarebbe nè attività teoretica, nè pratica, nè dovere, nè moralità: nulla. Quando dunque si domandi in che relazione stia l'attività pratica rispetto alla teoretica, non si deve pensare a un parallelismo, nè ad una giustapposizione, come se le due facoltà stessero, l'una accanto all'altra, identiche di valore per quanto diverse. La posizione della facoltà pratica rispetto alla teoretica è una posizione di prevalenza, di preminenza gerarchica, di primato. La ragione — dice Fichte — è in sè pri-

mamente pratica e diviene teoretica solo applicando le sue leggi a un non-io che la limita. E' la tendenza a superare ogni limite che rende possibile la posizione del limite stesso, la tendenza all'infinità che determina la finità. L'io si fa finito, per il suo eterno conato ad essere infinito.

Anche la facoltà pratica ha i suoi gradi: l'io, vale a dire, si fa quale deve essere trascorrendo da una forma all'altra finchè si pone come io morale. Dapprima la praticità dell'io si manifesta come semplice impulso. L'io, cioè, tende a un oggetto, se lo rappresenta e si limita in questo. Si può parlare qui pertanto di un impulso alla rappresentazione. Questo impulso tuttavia è portato non soltanto a rappresentare ma a produrre qualcosa di reale fuori dell'io: come tale, come tendenza a creare qualcosa che non è attualmente, esso è *desiderio*. Il desiderio mira a determinarsi in una cosa esteriore, e perciò non è mai veramente appagato: oscilla tra il bisogno e la soddisfazione, tra il piacere e il dolore. Lo stesso appagamento fa rituffare l'io nella sazietà e quindi nel dolore. Di qui una irrevocabile disarmonia dell'io con se stesso. Perchè l'armonia trionfi non vi è che una via: che l'io si determini per se stesso, e non in virtù di motivi esteriori. Occorre adunque non un impulso che abbia motivo da un

oggetto esteriore, ma che abbia per motivo se stesso: un impulso per l'impulso, cioè assoluto. Il motivo e le condizioni dell'agire, msomma, hanno da trovarsi nell'agire medesimo. Allora noi possiamo dire di agire con assoluta libertà. Ora, l'impulso che risponde a queste condizioni è l'*impulso morale*. Se un tale impulso si deve esprimere in una legge, questa non può essere che una legge assoluta, *una legge per la legge*, la quale impone: tu devi assolutamente, per semplice reverenza alla legge, e non per motivi estrinseci.

Nell'impulso morale è raggiunta quell'armonia — di impulso e azione — che indarno cercavamo nel desiderio. Ed è raggiunta perchè il motivo, l'oggetto dell'impulso è l'impulso medesimo. La armonia si esprime nel sentimento di contentezza e di plenitudine che accompagna l'atto morale. Non si creda però che quest'armonia sia uno stato, un possesso definitivo, un momento che, una volta conquistato, perduri eternamente. Se così fosse sarebbe disperso il valore stesso dell'attività morale, che consiste nell'essere sopratutto attività inesauribile, inestinguibile processo. Ed è nel concetto stesso di attività che il fine sia ideale, trascendente, irraggiungibile, un dover essere che non si realizza mai. L'assoluto non sarebbe più tale se si lasciasse raggiungere e definitivamente

conquistare. Questo anelare, mai esaurito e mai esauribile, del relativo all'assoluto, questo inconsumabile correre del finito dietro l'infinito, questa è l'azione morale, la verità ultima della Dottrina della scienza. L'assoluto, questa realtà ultima che sfugge al sapere, è perfettamente traslucido nell'atto morale, nella libertà. Ciò che dà senso, unità, scopo alla vita è la moralità. La vita non è altro che l'intuibilità della legge morale.

III. — IL MONDO DELLA LIBERTÀ

SOMMARIO: § 1. Il concetto di libertà nel suo svolgimento. - § 2. Deduzione del Diritto. - § 3. Attualità del Diritto. - § 4. Lo Stato. - § 5. Deduzione della morale. - § 6. Forma e contenuto dell'azione morale. - § 7. La libertà e il male. - § 8. Il dovere. § 9. La Politica.

§ 1. — La Dottrina della scienza sbocca, nel sistema fichtiano, in una dottrina della libertà. Questa conseguenza è frutto dell'asserito primato della ragion pratica; ma sopratutto della maniera, secondo cui cotesta ragion pratica è concepita. Concepita, cioè, non come una facoltà dello spirito, coesistente con la teoretica, quantunque in un rapporto di preminenza: sì come l'essenza stessa dello spirito. Nessuna concezione, peraltro, più logica di questa. Se lo spirito nella sua assolutezza è infatti attività, atto, azione, niente di più naturale che ogni altra attività sia secondaria e derivata rispetto all'attività pratica. E se la realtà ultima è quella che si fa nello spirito e per lo spirito, in virtù della sua libertà, è ovvio che tutto il mondo non può esser pensato, e idealmente ricostruito, se non in funzione di questa libertà. Il vero mondo è il mondo della libertà. Il diritto,

lo Stato, la morale, l'educazione, la coltura, la civiltà, la storia, e in una parola tutto il divenire dell'umanità, non possono essere spiegati se non come momenti del concetto di libertà. Il problema nuovo del Fichte, posti i capisaldi della Dottrina della scienza, è dunque di mostrare come diritto, Stato, moralità e via discorrendo procedano dal concetto fondamentale della libertà, ossia dall'essenza stesso dell'io. Il metodo è sempre quello della Dottrina della scienza: la deduzione, intesa come svolgimento dialettico di principî, come ascensione dall'una all'altra sintesi sempre più ricca e più vasta. La materia su cui questo metodo si esercita è l'esperienza giuridica, politica, morale, pedagogica, storica, che il Fichte ebbe copiosa, vivace, e immediata, così che i suoi scritti di filosofia della pratica rimangono modelli insuperati nel genere.

§ 2. — Il primo a essere affrontato dal filosofo è il problema del diritto nel volume sui *Fondamenti del diritto naturale secondo i principî della Dottrina della scienza,* del 1796. Il problema consiste appunto nel dimostrare come quell'attività dello spirito che è il diritto sia una determinazione dell'io puro. Tant'è dedurre il diritto. La deduzione corre per tre proposizioni. La prima è che

un essere ragionevole non può porre se stesso senza attribuirsi una libera attività. Ma libero non è l'uomo se non in un mondo esteriore: e propriamente non in un mondo di cose, bensì di esseri ragionevoli. Di qui la seconda proposizione: l'essere ragionevole finito non può attribuire a se stesso una libera attività nel mondo sensibile, senza attribuirla anche ad altri, e quindi senza riconoscere fuori di sè altri esseri ragionevoli finiti.

Da questo riconoscimento che l'essere ragionevole fa di altri esseri fuori di sè, segue una libera azione reciproca, mediante la quale ognuno è trattato dall'altro come essere libero, a patto che tratti l'altro come tale.

Il rapporto tra gli esseri ragionevoli, per cui ognuno limita la libertà sua mediante il concetto della possibilità della libertà dell'altro, e questi limita parimenti la sua mediante il concetto di quella del primo, è il *rapporto di diritto*. Onde il terzo principio: l'essere ragionevole non può ammettere altro essere ragionevole fuori di sè senza porsi come stante con quello in un determinato rapporto, che è il rapporto giuridico.

Posto tale concetto, è delineata la differenza di diritto e morale.

Tra i due concetti intercede, più che una differenza, una vera opposizione.

L'opposizione posa su questi punti:

1. — Anzitutto l'idea di dovere è estranea al diritto. La legge morale comanda categoricamente il dovere. La legge giuridica permette soltanto, ma non comanda mai di esercitare il proprio diritto;

2. — Il diritto presuppone una continuità di esseri liberi, ed ha luogo solo a condizione che questi siano in rapporto reciproco. Perciò non si può parlare di un diritto sulle cose (natura, terra, animali) se non in confronto di altre persone;

3. — Il diritto si riferisce solo alle azioni esteriori, poichè gli esseri ragionevoli entrano in azione reciproca solo per via dell'azione, delle manifestazioni esteriori della loro libertà. Quel che rimane nell'intimità dell'animo appartiene a un altro tribunale, a quello della morale. Perciò è vano parlare di un diritto alla libertà di pensiero, di coscienza, e via discorrendo. Qui è luogo a doveri, non a diritti;

4. — Nel campo del diritto la buona volontà non conta. Il diritto si deve poter imporre anche in difetto della buona volontà di osservarlo. La forza fisica, ed essa solo, è la sua sanzione. Chi rende questa sanzione possibile è lo Stato.

§ 3. — Dal principio del diritto si passa alla sua attuazione. Vi sono condizioni esterne e condizioni interne per l'attuarsi del diritto. Condizione esterna fondamentale è che l'essere ragionevole sia fornito di corpo. Solo come corpo gli è consentita una sua sfera di libertà nel mondo esteriore. Vi sono inoltre condizioni interne: tali sono i *diritti originari*. Che cosa è il diritto originario? E' l'assoluto diritto che ha la persona d'esser trattata come libera causa, e non come effetto, nel mondo sensibile. Da questo concetto fondamentale discendono i diritti originari particolari.

Prima è quello che il corpo — come rappresentante dell'io nel mondo esteriore — non può essere mai oggetto di coazione esteriore.

Secondo è la proprietà. L'uomo, in vero, può solo realizzare un fine nel mondo in quanto può assoggettare al suo potere gli oggetti, farli suoi.

Terzo è il diritto alla propria conservazione.

L'uso di cotesti diritti originari ha tuttavia un limite: il riconoscimento fondamentale degli altri esseri liberi fuori di noi. Questo limite costituisce lo stato di equilibrio del diritto. Ma quest'obbligo è problematico, finchè non sia assegnato a ciascuno quella sfera del comando sensibile su cui egli può muoversi liberamente come corpo.

Ciò segue per via di un contratto reciproco, che

assicuri a ciascuno le condizioni fondamentali per l'esistenza della sua personalità. In siffatto modo l'inviolabilità e l'intangibilità del corpo, da problematica che era, diviene un diritto categorico.

Non basta il contratto. Necèssita che il contratto sia fatto rispettare da una legge coattiva. E la garanzia che la coazione sia applicata non si ha se non a condizione che la forza si rimetta nelle mani di un terzo estraneo agl'interessati e ai contendenti.

§ 4. — Quella potenza, capace di assicurare l'osservanza dei diritti originari, non può essere una qualsiasi potenza meccanica e naturale, ma deve dipendere dalla volontà. E non dalla volontà d'un individuo, bensì da una volontà associata: dall'unione, cioè, di molti esseri, la cui forza sta nel volere il diritto. Chè se volessero l'ingiustizia, ogni associazione si scioglierebbe. Quelle volontà devono accordarsi nella istituzione di una legge e di una potenza coercitiva.

Tale potenza è lo Stato.

Lo Stato sorge appunto dal convergere delle volontà singole in un patto comune, in un vero e proprio contratto, che può dirsi contratto civile di Stato. Il diritto naturale è effettivamente solo possibile nella comunità e sotto la legge positiva del-

lo Stato. Lo Stato è il diritto naturale realizzato: non il suo annullamento, sì la sua realizzazione.

Precisiamo il contenuto di codesto contratto.

E' un contratto di proprietà. Posto che sia diritto originario che ogni uomo abbia da vivere, ne segue che a ciascuno debba esser garantito tanto di proprietà quanto basti al suo sostentamento. Non solo i proprietari, ed essi soltanto, hanno il diritto d'essere cittadini dello Stato; ma tutti i cittadini devono essere proprietari. Lo Stato deve assicurare ad ogni cittadino la possibilità di vivere del suo lavoro; e chi non può vivere del proprio lavoro è pertanto sciolto dal contratto, e non è più tenuto a rispettare la proprietà altrui. Chi versa in istato di necessità, acquista il diritto di impadronirsi di quella parte di proprietà che gli sarebbe spettato per contratto.

Il contratto di proprietà va integrato da altri due contratti: il contratto di difesa, che mira a difendere la proprieà stessa, e il contratto di unione, che ha per oggetto di far che i singoli siano membri di un tutto e di conferire unità allo Stato, alla volontà comune. Lo Stato è dunque il potere che tutela ultimamente i singoli nella loro sfera di libertà.

Resta a vedere ora quale debba essere, in concreto, l'organizzazione dello Stato.

Lo Stato è sotto la legge: la legge costituzionale. Il potere statale (*potestas executiva*) si divide in una *potestas judicialis* e in una *potestas executiva* in senso stretto. Il potere esecutivo è esercitato da rappresentanti responsabili. Vi è tuttora un potere superiore, innanzi al quale l'esecutivo deve rispondere, e può essere posto in istato di accusa: l'Eforato. La volontà dello Stato si esprime nella *legislatio civilis*, che determina la estensione dei diritti di ogni persona, e nella *legislatio criminalis*, che punisce i trasgressori. Il trasgressore è sottoposto alla pena, misurata sul principio della ritorsione, il cui scopo è l'emenda. Oltre la comunità statale vi sono altre comunità, dentro di essa, come la famiglia; e comunità fuori di essa, come quella dei popoli. Propriamente queste comunità non sono forme giuridiche di società, bensì naturali e morali. Il diritto non le crea, ma le presuppone, le trova preesistenti, e solo imprime loro forma giuridica.

Esse stanno in una zona di frontiera tra la morale e il diritto.

La prima di queste società è il matrimonio, che ha per scopo la propagazione della specie, è fondato sulla perfetta unità dei voleri e sullo scambio dei cuori. Esso è pertanto monogamico,

e indissolubile. Sul matrimonio riposa la famiglia, che ha per fine l'educazione dei figli a libertà.

L'altra comunità è quella dei popoli. L'autocoscienza esige che gli uomini fòrmino una comunità sola, e siano come cittadini del medesimo Stato. Se ciò non è possibile per la diversità di razza e di coltura, si può almeno costituire un diritto dei popoli, che componga tutti gli Stati a unità sotto la legge del diritto. Tal fine può raggiungersi mediante reciproci contratti. Ogni Stato può vegliare all'adempienza dei propri diritti, mandando ambasciatori nello Stato straniero. In caso d'inadempimento, esso ha un diritto di coazione: la guerra. Per evitare la guerra non vi è altro mezzo che una lega di popoli, da non confondere con lo Stato internazionale, la quale mediante un tribunale federale decida delle offese al diritto e restituisca il diritto mediante una guerra d'esecuzione. Così si forma un diritto civile universale.

§ 5. — Questa è, nelle linee fondamentali, la dottrina fichtiana del diritto: il cui tratto più caratteristico è di staccarsi nettamente dalla dottrina morale. Diritto e morale occupano due campi del tutto diversi: il diritto quello della esteriorità, della coattività; la morale quello dell'interiorità e della libertà. Il Fichte scolorì alquanto in seguito,

ma non abbandonò mai questa distinzione introdotta tra i due campi dello spirito. Negli scritti posteriori, in verità, quali il *Sistema della Dottrina del diritto* (1812) e la *Dottrina dello Stato, ossia intorno al rapporto dello Stato originario col regno della ragione* (1813), considerò il diritto come un gradino inferiore e un avviamento, piuttosto che un'attività antitetica alla morale, e gli assegnò, oltre il compito di tutelare la società, quello di educare l'uomo a libertà. Insomma, in tali saggi, pose innanzi allo Stato di puro diritto o di polizia lo Stato etico ossia di cultura. Nondimeno si tenne fermo al dualismo di diritto e morale, e nella storia della filosofia il suo nome resta legato a cotesta forma di dualismo.

Il problema della morale è ben altro da quello del diritto, e aspetta altra soluzione. Questo problema consiste nel dedurre il fondamento e il principio della natura morale dell'uomo, e nel fondare una Scienza della moralità o Dottrina di costumi. Come procede una tale deduzione?

Il punto di partenza è anche qui l'Io assoluto. Si deve vedere come nell'io assoluto trovi posto e spiegazione l'atto morale: cioè quel sentimento di coazione a fare o ad omettere qualche cosa assolutamente per sè, vale a dire astraendo da qualsiasi scopo esteriore.

L'essenza dell'io sta, come sappiamo, nell'essere atto, attività pura: e quindi spontaneità, autonomia, libertà. Or come mai dall'autonomia può dedursi la costrizione, quella necessità, che è caratteristica della legge morale? Non c'è contraddizione tra libertà e necessità? E, se questa contraddizione c'è, come si concilia?

La conciliazione è nella stessa natura dell'Io. L'io è unità-dualità di soggetto e oggetto. I due momenti della soggettività e dell'oggettività stanno in lui, in relazione reciproca. Se si pensa il soggetto determinato dall'oggetto, l'io non può apparire che *necessitato*. Se si pensa l'oggetto determinato dal soggetto, allora esso sarà determinato e condizionato, laddove il soggetto dovrà porsi come il tutto *libero*. Ma poichè l'io è in sè identità, non possono necessità e libertà contraddirsi; anzi debbono unificarsi. La libertà stessa è necessaria, e di per sè è Legge. Se ti pensi libero, sei costretto a pensare la tua libertà sotto una legge, poichè la tua libertà è presupposta in essa, e quella si rivela come una legge per la libertà. La libertà non segue dalla legge; e ancor meno la legge dalla libertà. Esse non sono due concetti di cui l'uno si possa pensare indipendentemente dall'altro, ma un solo e medesimo concetto. Puro concetto, non sentimento.

Questo concetto è il principio della moralità, ossia la *legge morale*.

Il suo contenuto è che l'essere libero *debba* ridurre la sua libertà sotto la legge; che questa legge non sia altro che il concetto dell'assoluta autonomia, e infine che questa legge valga senza eccezioni.

La convinzione dell'assoluta validità oggettiva della libertà è una fede. Io sono realmente libero: ecco il primo articolo di fede che apre la via al mondo intelligibile. Ecco il principio di ogni filosofia. Ecco la dimostrazione del primato della ragion pratica.

§ 6. — Come la legge etica si attua sul mondo reale? Come, cioè, l'io puro, che è la sede del principio morale, agisce sull'io limitato o empirico? L'io puro, come attività assoluta, che ha per scopo se stessa, è tendenza alla totalità, cioè tendenza pura. D'altra parte l'io corporeo ed empirico è un sistema di tendenze sensibili: esso stesso è una tendenza sensibile. Dunque il problema si riduce in questi termini: come la tendenza pura abbia causalità sulla tendenza empirica. Si tratta di trasformare l'impulso naturale in impulso ideale.

Da prima l'impulso è formativo: tende cioè alla

organizzazione dell'essere come prodotto naturale.

Poi diviene impulso di conservazione.

Poi appetito: in quanto, riflettendo sull'impulso precedente, io sento che mi manca qualcosa a cui tendo.

Indi desiderio: in quanto, riflettendo sull'appetito, io divengo cosciente del bisogno, che prima mi era ignoto.

Finora siamo in un piano inferiore. Anche quella facoltà di desiderare è inferiore. Il fine a cui si tende è il piacere.

Ma l'uomo non può arrestarsi a questo grado inferiore, di puro godimento sensibile, e tende a determinarsi da sè, come libera coscienza, come intelligenza. Cotesto impulso dicesi impulso superiore, e la facoltà corrispondente dicesi facoltà di desiderare superiore.

Così abbiamo due impulsi, uno naturale, e uno che si eleva sulla natura e perciò puramente spirituale. Ma poichè essi costituiscono un solo e medesimo io, devono ricongiungersi nella sfera della coscienza. Nell'unione l'impulso superiore deve mirare alla purezza, l'inferiore al godimento come scopo. Risultato dell'unione è un'attività oggettiva, il cui scopo ultimo è l'assoluta libertà, l'assoluta indipendenza da ogni natura, uno scopo

mai raggiungibile, al quale ci si può solo avvicinare all'infinito.

La differenza tra i due impulsi è che il godimento che segue all'impulso naturale è involontario, e ci strania a noi stessi; laddove il piacere proveniente dall'impulso puro ci fa rientrare meglio in noi stessi, e dà quell'intima soddisfazione, che mai si accompagna al godimento sensibile. Questo sentimento di approvazione o di riprovazione, che accompagna l'impulso morale, è la coscienza.

Ciò posto, si può definire, nel suo contenuto e nella sua forma, l'azione morale. Come contenuto essa deve stare in una serie, mediante il cui prolungamento all'infinito, l'io possa divenire assolutamente autonomo. Un tal contenuto si esprime nella massima: adempi sempre la tua destinazione.

Come forma, io devo agire con la coscienza della mia autonomia, debbo avere la coscienza che la mia azione stia nella serie descritta; in altri termini, ho da sentire quest'azione come un dovere. Io debbo agire semplicemente secondo il concetto del dovere. Chi agisce secondo altri impulsi (per esempio per simpatia, compassione, filantropia) agisce legalmente, non moralmente; anzi contro la morale. Solo l'agire per dovere è la

rappresentazione del puro essere ragionevole; ogni altra azione ha un motivo estraneo all'intelligenza.

Di conseguenza, dalla forma della moralità discendono due principî:

1. — Io devo in generale agire con accorgimento e coscienza, non per puro impulso; e in particolare con la coscienza del dovere: mai agire senza avere conformata la mia coscienza a quest'idealità. Non vi sono quindi azioni indifferenti: a tutte, finchè siano azioni di un essere intelligente, si riferisce la legge morale, se non *materialiter*, certo *formaliter*.

2. — Io non devo mai agire contro il mio convincimento. Il farlo sarebbe, oltre che stoltezza, perversità.

I due anzidetti principî, ricomposti in uno, possono esprimersi così: agisci sempre, secondo la migliore convinzione del tuo dovere, o agisci secondo coscienza. Questa è la condizione formale della moralità. Determinare tale condizione è ufficio della Dottrina dei costumi: determinare, invece, le condizioni è compito della Dottrina della legalità.

§ 7. — La legge morale si presenta formalmente come una necessità indeprecabile: noi l'abbiamo continuamente in noi, sotto gli occhi ed è impos-

sibile resisterle. Una siffatta necessità si conduce a un *fatalismo intelligibile*. Quando la coscienza comanda: tu devi, il suo imperativo è fatale. Io non posso non obbedirle. Nè pertanto la nostra libertà è annullata. Il timore di una nostra schiavitù scompare, appena si ponga mente che la legge morale non è qualcosa che si adempie senza la nostra cooperazione, ma si fa in noi, e da noi stessi. Non è la libertà che conta moralmente, bensì quella libertà con la quale noi realizziamo la legge. Estraneo alla moralità è quindi l'elevarsi dell'uomo libero, in virtù del suo libero volere, a un grado eminente, a una posizione di virtuosa signoria di fronte agli uomini e alle cose: estraneo alla moralità è questo *genio della virtù*, il cosidetto eroismo, l'azione, libera sì, ma superba e dispotica, dove non c'è traccia di sacrificio e rinuncia.

Quello che veramente annulla la libertà, non è la necessità insita nella legge morale, bensì il *male*. Il male non è un che di negativo, come taluni hanno stimato: è reale, positivo, e consiste nella tendenza a rimanere in uno stato naturale, in una radicale pigrizia, che si oppone alla riflessione. La pigrizia, che si perpetua all'infinito, per via di abitudine e diviene totale impotenza al bene, questa *vis inertiae*, è il vero male radicale, immanente nell'uomo. Dalla pigrizia germina la

viltà, e indi la falsità. Il vile si consola della sua soggezione con l'astuzia e con la frode. Soggezione abbiamo detto. E invero il male, come negazione della libertà, è passività, schiavitù, abbiezione, e quindi il peggiore fatalismo. Porre in luce il principio di un male radicale significa perseguitare il fatalismo nel suo estremo nascondiglio.

§ 8. — Il contenuto dell'azione morale si determina nei doveri particolari. Tali doveri, secondo il solito metodo, devono esser dedotti dal principio della morale. L'imperativo morale, visto nel suo contenuto, suona come sopra è stato detto: « Agisci in modo che ogni tua azione stia in una serie di approssimazione, il cui scopo finale è la tua autonomia assoluta », o anche « tratta ogni cosa conforme al suo scopo ».

Tanti sono dunque i mezzi che conducono allo scopo, altrettanti gli oggetti dei nostri doveri.

L'io è, anzitutto, natura, corpo. In secondo luogo, intelligenza. In fine persona tra altre persone. Quindi vi sono doveri verso il corpo, doveri verso l'intelligenza, doveri verso la comunità. In questa ultima classe di doveri sta la base etica dello Stato. Inoltre, poichè oggetto della legge morale è la ragione in genere, e l'io empirico è solo mezzo e strumento, abbiamo doveri *immediati* o *incondi-*

zionati, e doveri *mediati* o *condizionati*, secondo che si riferiscono allo scopo o al mezzo. Ognuna di queste classi si ripartisce in doveri *particolari* e doveri *universali*. Sono universali condizionati quelli che non si riferiscono immediatamente alla legge morale, ma alle sue condizioni (conservazione della propria persona, sia corporea che intellettuale), incondizionati quelli che si riferiscono direttamente al tutto o allo scopo finale. Se essi involgono tutta la natura umana sono universali, se incombono allo Stato, o alla vocazione, si dicono particolari.

I primi sono compresi nella formola « tratta gli altri esseri conforme alla loro destinazione morale ». Vi appartengono:

1. — I doveri verso la libertà degli altri;

2. — I doveri nei conflitti delle libertà degli esseri ragionevoli;

3. — I doveri della diffusione e del promovimento della moralità.

Sono doveri particolari quelli non fondati sulla natura umana come tale, ma su taluni suoi atteggiamenti e modi di esistere determinati: doveri della persona e delle classi secondo le loro distinzioni naturali e artificiali. Vi sono quindi doveri relativi agli stati (di coniugi, genitori, figli, ecc.) e alle vocazioni e professioni. Variano i do-

veri secondo che sono attinenti alle vocazioni e classi inferiori, o alle classi e vocazioni superiori (degli scienziati, degli artisti, degli educatori, ecc.). I primi devono perfezionare le loro abilità tecniche sotto la direzione dei secondi, i quali hanno l'obbligo, alla loro volta, di cooperare all'elevazione intellettuale e morale della collettività.

§ 9. — Il motivo pratico, ond'è predominata tutta la filosofia fichtiana, fa sì che non possa rimanere inosservato, nel sistema, il problema della politica. E inosservato non rimane infatti. Tra i primi problemi che incuriosirono il Filosofo è, come abbiamo notato, quello squisitamente politico della rivoluzione, preso a trattare nel *Contributo alla rettificazione del giudizio del pubblico sulla rivoluzione francese* (1793). E' legittima la rivoluzione? Lo Stato, come la società, nasce da contratto. Avanti il contratto, e quindi avanti lo Stato, c'è l'uomo con la sua legge morale; e non lo Stato di guerra di tutti contro tutti, secondo credeva Hobbes. Ogni contratto che contrasti alla legge etica è nullo. Esso può quindi avere per oggetto solo i nostri diritti alienabili. Ora alienabile è tutto, meno la legge morale stessa. E poichè il contenuto della legge morale è la coltura, la educazione della nostra natura sensibile a libertà, il

diritto a tale educazione è inalienabile come quella legge stessa. Posta la coltura della libertà come unico fine dello Stato, ne segue necessariamente la mutabilità di ogni costituzione politica. Giacchè gli Stati debbono essere ricondotti al loro fine etico, bisogna che le costituzioni siano trasformabili e capaci di progresso. Quel fine infatti non è è un termine fisso, ma una mèta mai del tutto raggiungibile.

Intanto è chiaro che, fondato lo Stato su di un contratto di tutti con tutti, non possa esser mutato se non col consenso di ogni contraente. E se qualcuno fosse restìo alla trasformazione? Allora, nella impossibilità di ricorrere alla forza, non rimane che un solo mezzo: la risoluzione del contratto. Qualsiasi contratto è risoluto se uno dei contraenti vien meno alla prestazione. Egualmente, se uno non vuole più adempire il contratto, esce dallo Stato e rientra sotto il dominio della legge morale. Quel che fa uno, possono fare molti: questi possono sciogliersi dallo Stato e formarne un altro, in forza del diritto di natura, nel quale sono rientrati. Con la formazione di questo nuovo Stato la rivoluzione è compiuta. Così si può avere uno Stato accanto allo Stato. Anzi uno Stato nello Stato. A chi si stupisce di tale assurdità, è da ricordare la nobilità, la milizia e il giu-

daismo, che per la loro potenza, formano altrettanti Stati nello Stato.

Meglio il concetto di politica in generale vien determinato nel saggio del 1800 sullo *Stato commerciale chiuso*. Qui il Fichte insiste nella distinzione tra una scienza del diritto puro, che elabora lo Stato secondo ragione, e una scienza di governare lo Stato reale, la quale si dà pensiero, meglio che della giustizia in astratto, della sua applicabilità a circostanze date. Non si può realizzare uno Stato ideale astratto, contro la realtà storica, senza dissociare gli uomini e inselvatichirli. Quel che la politica può fare è di accostare gradualmente lo Stato attuale allo Stato di ragione: concepire cioè lo Stato reale come indirizzato a costituire lo Stato razionale. La politica sarebbe perciò la scienza mediatrice tra lo Stato razionale e lo Stato storico, e segna la giusta linea per la quale il primo si trasmuta nel secondo e si risolve nello Stato di diritto.

Conforme a queste premesse, lo Stato commerciale chiuso mira a realizzare l'ideale dello Stato socialista, quale procedeva logicamente dai principî posti nei *Fondamenti del diritto naturale*. Ricordiamo che, secondo questi principî, a base dello Stato sta un contratto, e precisamente un contratto di proprietà. Ciò importa che lo Stato

("Der geschlossene Handelsstaat")

non solo abbia l'ufficio di assicurare il diritto, ma di immettere ogni cittadino nella proprietà dovutagli secondo contratto. Così sorge il problema della ripartizione della proprietà. Condizione preliminare, a questo fine, è che lo Stato concentri nelle sue mani l'organizzazione della produzione.

All'uopo egli comincerà col delimitare, e chiudere, rigorosamente le tre classi, nelle quali la società si divide: le classi dei produttori, degli artigiani e dei commercianti. La classe degli impiegati (funzionari, professori, soldati) essendo improduttiva, è mantenuta col provento delle imposte pagate dalle altre tre classi. Spetta allo Stato di fissare i prezzi e quindi di determinare il valore al quale ogni altro deve commisurarsi. Il valore assoluto, unità di misura, è dato dalla quantità di frumento occorrente ad alimentare un uomo. Solo per comodità questo valore viene rappresentato da una moneta puramente simbolica, val quanto dire senza valore intrinseco, e corrente solo nell'àmbito dello Stato.

Il mezzo per assicurare il funzionamento di questo delicato congegno politico-economico è la chiusura dello Stato, l'inibizione, cioè, di ogni commercio, anzi di ogni contatto, con l'estero, a segno di vietare ai sudditi, che non siano scienziati o artisti sommi, di viaggiare fuori patria. Solo lo

Stato eserciterà il commercio con l'estero, e solo in maniera provvisoria, finchè, vale a dire, si siano prodotti all'interno le materie prime indispensabili, e il popolo si sia accostumato a far senza delle cose superflue importate di fuori.

Intanto, perchè lo Stato abbia produzione di materie bastevoli ai suoi bisogni, convien che conquisti i suoi confini naturali. Una delle cause più gravi di guerra è che i confini delle nazioni sono spesso determinati dal cieco caso, e non dalla ragione, così che ogni popolo cerca di arrotondare i suoi territori con le armi. Date a ciascun popolo i suoi giusti confini, e ogni motivo di competizione scomparirà. I benefici che il Fichte si ripromette dall'attuazione del suo disegno consisterebbero nella cordialità dei rapporti tra sovrani e sudditi, nella diminuzione delle imposte, nell'abolizione degli eserciti permanenti, nella diminuzione dei delitti, e, infine, nel rinfocolarsi dell'amor patrio, poichè in una nazione chiusa fiorisce un altro sentimento di onore e un carattere spiccatamente nazionale.

Lo *Stato commerciale chiuso* è notabile, nella storia del pensiero fichtiano, perchè segna il valico dal concetto razionalistico dello Stato di puro diritto, al concetto storicistico dello Stato nazionale e di coltura; dal socialismo al nazionalismo.

29.7.49
S.1.62+

La funzione di uno Stato produttore e distributore di ricchezza, è infatti strettamente connessa con quella di uno Stato che rivendica gelosamente, serrandosi nel suo organismo economico-giuridico, la sua assoluta sovranità nazionale di fronte agli altri Stati. Ogni Stato ha la sua ragione sufficiente in sè medesimo, ha i suoi fini, e una propria missione da adempire nella storia: in questa missione storica — che è l'affermazione della sua personalità — si risolve ogni valore giuridico ed etico.

Un tal concetto è già scolpito, con risentita energia, nel saggio *Machiavelli come scrittore*, del 1807. Lo spunto dello scritto è il celebre passo del *Principe*, dove il Segretario fiorentino contrappone al vuoto e morbido dover esser di una politica moraleggiante, la necessità di una forte, e talora spietata, politica realistica corrispondente alla realtà effettuale degli avvenimenti. Solo che il filosofo tedesco circoscrive l'applicazione di una tale politica ai rapporti tra Stati e Stati, e ne esclude i rapporti tra sudditi e sovrani. Posta la tendenza dello Stato moderno ad affermare e ad espandere la propria personalità, il conflitto con altri Stati è inevitabile. La politica internazionale è governata dalla forza. Solo una spada può tenere a rispetto l'altra. Vi è una morale privata e una morale pubblica, che ha per fine l'aggran-

dimento e la conservazione degli Stati, e ha quale sua unica legge *salus publica et decus populi suprema lex esto.*

Lo sviluppo ulteriore di un tale concepimento della politica si ha nei *Discorsi alla Nazione tedesca,* pronunziati a Berlino tra il 1807 e il 1808, nel pieno dell'invasione napoleonica. Qui il nazionalismo fichtiano, nato negli angusti confini di un disegno di isolamento economico, spazia nei cieli della pedagogia e dell'etica.

Il tema fondamentale dei *Discorsi* è che non vi è rigenerazione politica che non sia una rigenerazione morale; che gli Stati si riformano, e si rendono liberi, educando, e rendendo veramente libere le coscienze. La politica non è uno strumento, o una grande macchina di compressione, bensì un processo tutt'altro che meccanico: un processo che si muove dal di dentro, e si svolge in virtù di autoeducazione. Onde quel popolo è destinato a dominare, che ha in sè più spiccate virtù per esser maestro. Una tale predestinazione, d'essere assoluto maestro, accompagna il popolo tedesco. Solo il tedesco infatti è popolo puro e originario, anzi popolo per eccellenza, in quanto è depositario della più pura lingua, della pura religione, che è la Riforma protestante, e del concetto dello Stato di ragione. Quando il popolo

tedesco avesse avuto coscienza di questa sua posizione privilegiata, e fede salda nelle sue generazioni per opera delle sue intime risorse morali, quando avesse concepito la politica come una elevazione pedagogica ed etica, avrebbe finito per affrancarsi dallo straniero e per porsi alla testa di tutti i popoli.

Dalla profezia del Fichte sprizzò la scintilla dell'indipendenza e della grandezza della nuova Germania; ma si sprigionò pure quella fede fanatica nella propria missione di popolo eletto, che perdette la Germania di un secolo dopo.

IV. — LA VITA RELIGIOSA

SOMMARIO: § 1. Dall'Etica alla Religione. - § 2. La Trascendenza. - § 3. Dio come certezza morale. - § 4. L'immanenza. - § 5. La storicità del divino. - § 6. La religione come dottrina della vita.

§ 1. — Chi abbia scoperto il carattere essenzialmente praticistico della filosofia fichtiana, è già sulla via d'intenderla: ma un altro passo gli resta da fare. L'elemento pratico è la zona centrale, ma non ancòra il fuoco del sistema, là dove convergono tutti i raggi del pensiero di Fichte. Giova scendere oltre, dalla periferia verso il centro, per cogliere il vero punto luminoso di questo pensiero, che è il concetto di religione. Se religione vuol dire aspirazione all'infinito, devozione a una potenza assoluta che sorpassa l'io empirico, inquietudine di un mondo da creare, infuso dello spirito divino, nessuno fu più religioso di Fichte. La sua stessa vita ne rende testimonianza: l'amore alla predicazione, la coscienza quasi mistica della scuola, la fedeltà all'ideale della patria concepita come un sacerdozio, mostrano che il problema radicale della sua filosofiia è quello dell'ele-

vazione dell'uomo a Dio, del congiungimento della creatura al creatore. L'azione, il fare, la creazione, la moralità, sì, formano come il sangue vivo che circola per tutto il sistema: ma l'anima vera è Dio, in cui il pensare e l'agire, la scienza e la moralità ultimamente si risolvono. Dio non è fatto per la moralità, quasi un postulato della ragion pratica, come in Kant; bensì la moralità si fa in Dio e per Lui, in forza, cioè, di quell'Assoluto che illumina e compenetra la nostra vita spirituale.

La vita pratica e morale dell'uomo si dimostra dunque, in conclusione, un trapasso alla vita religiosa.

§ 2. — L'oggetto della vita religiosa è l'Assoluto; il suo contenuto è il sistema delle relazioni dell'essere finito e relativo con quest'Assoluto. Un tal sistema di rapporti è in funzione del concetto che ci formiamo dell'Assoluto o di Dio. Dio può essere concepito in maniera trascendente, vale a dire come puro Essere; o come una realtà alla quale non è bastevole espressione la categoria dell'essere. Come semplice Essere è del tutto fuori di noi; ma se Dio è in noi, è, in qualche modo, noi stessi, allora è più che semplice essere. Che è adunque?

Un tal problema, che assilla chiunque speculi sulla religione, impegna il pensiero del Fichte fin dagli albori della sua carriera filosofica, nel saggio *Aforismi sulla religione e il deismo*, del 1790. Qui il giovane filosofo, oscillante tra lo spinozismo e il leibnizianismo, inclina per la prima delle enunciate soluzioni. Vi è, per lui, un Essere eterno, la cui esistenza è necessaria. Dal pensiero eterno e necessario di quest'essere sorge il mondo, che è quindi dominato da una ferrea legge di necessità. Anche l'uomo è incatenato a questa legge. Il peccato è espressione necessaria della limitazione di quest'essere. La religione, più che una fede, è una coscienza intellettualistica, dalla quale è espulso ogni motivo pratico e sentimentale. La posizione mentale di Fichte, nei riguardi della religione, come ognuno vede, è quella della trascendenza. E' la posizione del Dio-Essere che sta oltre l'uomo, lo governa dall'alto, senz'avere nulla di comune con lui.

§ 3. — L'influenza kantiana rimuove il Fichte da questa prima posizione, che è quella dell'intellettualismo e della trascendenza. Nella *Critica di ogni rivelazione* (1792), il problema dell'esistenza di Dio diviene il problema della rivelazione di Dio a noi: è spostato cioè dall'oggetto al soggetto.

Dio non c'è imposto da un ragionamento teorico, bensì da una esigenza di carattere pratico. La religione è una fede pratica, e perciò è da distinguere dalla teologia. Se si ammette come scopo finale della vita spirituale la somma beatitudine, bisogna ammettere un essere in cui la massima perfezione e la massima bontà siano congiunte. Dio e lo scopo finale, insito nella coscienza etica, sono inseparabili. Dio è dunque creazione della nostra coscienza morale. La ragione pratica non è qui regolativa ma costitutiva. La rivelazione non è una semplice annunziazione esteriore, in cui lo spirito rimanga passivo. Il suo valore è posto nell'attività sintetica dello spirito che fa sua la parola rivelata. Senza questo fare dello spirito, la rivelazione diviene un enigma, un miracolo, in quanto viene a inserirsi, interrompendolo, nel corso naturale delle cose. Solo la ragion pratica la rende comprensibile. Questo è il risultato della critica della rivelazione.

Più chiaro si fa un tal punto di vista nella nota *Sul fondamento della nostra fede in una Provvidenza divina*, che Fichte fece seguire allo scritto di Forberg, sul *Giornale filosofico* (1798), onde si sferrò la lotta per l'ateismo. Ivi il soprasensibile, che sarebbe « il limite oltre cui il ragionamento non può andare », è definito come la stessa certez-

za della nostra destinazione morale. Io devo propormi soltanto il fine della moralità: ogni altra cosa è mezzo. Quel fine si realizza soltanto mediante l'azione degli esseri liberi in conformità ad una legge superiore. Solo l'agire condizionato da questa legge è retto. Ora, l'ordinamento morale, costruito mediante il retto agire, è lo stesso ordinamento divino. Questa è l'unica professione di fede: compiere lietamente il proprio dovere, senza sottilizzare sulle conseguenze. Il vero ateismo e la vera incredulità consistono nel sottilizzare sulle conseguenze delle proprie azioni, nel non voler obbedire alla voce della coscienza finchè non si preveda il buon successo, e quindi nell'elevare il proprio giudizio su quello di Dio, nel fare di noi stessi un Dio. La fede così dedotta è fede intera e perfetta. Quell'ordinamento morale vivente e reale è Dio stesso: noi non abbiamo bisogno di altro Dio e non dobbiamo concepirne un altro.

Tutta la lotta per l'ateismo s'imperniò sul conflitto tra questa concezione pragmatica di Dio, in cui il Fichte insistette sempre di più, e la concezione personalistica di Dio secondo la tradizione religiosa cristiana. Questa, per bocca dei suoi rappresentanti, affermava un Dio-ente, personale, esistente al di sopra di noi, dimostrabile per via della ragione; Fichte identificava Dio con la legge, e

con l'ordinamento morale del mondo, e faceva coincidere religione e moralità. Moralità e religione erano per lui la stessa intelligenza del sopra-sensibile, sotto due aspetti diversi: l'uno considerato nel fare, l'altro nel credere. Agendo moralmente, noi abbiamo fede in una destinazione superiore, ci solleviamo dalla natura sensibile a un mondo soprasensibile, a Dio: e però siamo religiosi. In fondo — argomentava il Fichte contro i suoi oppositori — il dissidio tra le due concezioni è l'eterno dissidio tra idealismo e dommatismo, tra moralismo ed eudemonismo. Voi siete dommatici nella speculazione ed eudemonisti nella moralità. Dommatici perchè pretendete conoscere un Dio in sè e per sè, senza relazione con noi, e volete dedurre tutti i suoi attributi dalla sua idea astratta. Dommatici perchè, a furia di personalizzare cotesto Iddio, lo materializzate, ne fate un essere esteso nello spazio, simile a quello dipinto nei messali di Dresda in forma di un vecchio, di un giovane o di una colomba. Voi siete eudemonisti, e forse anche idolatri, perchè non avete altra mira che il godimento, in questa vita o in quella di là, e fate di Dio un dispensatore di felicità o di infelicità, un essere messo a servizo del tornaconto umano, che farebbe nausea ad ogni anima mediocre. E questo essere, sia un osso o una penna,

o sia il creatore del cielo e della terra, dal quale null'altro si aspetta che la felicità, è un idolo. Su voi dunque cade l'accusa di ateismo, non su di me. Io non nego Dio, ma nego solo l'esistenza di un Dio sensibile e servitore della cupidigia umana; il vero Dio è tutto in tutto, e noi, spiriti ragionevoli, viviamo e ci moviamo in lui.

Su questi temi discettati negli scritti *Appello al pubblico* e *Autodifesa giudiziaria contro l'accusa di ateismo* (1792) si svolge la polemica sull'ateismo, tra il Fichte e i sostenitori della fede ortodossa; i quali — sia detto senza ambagi — non avevano poi tutti i torti, dal loro punto di vista, a guardare con diffidenza la dottrina religiosa fichtiana.

Questa era in armonia con la filosofia moderna, ma urtava già aspramente contro la dottrina religiosa tradizionale ispirata al principio della trascendenza divina. Il conflitto delle due visioni era chiaro. E il Fichte invano si adoprò a renderlo meno violento, quando nello scritto *Reminiscenze, risposte, questioni,* ricorse all'espediente di distinguere tra religione e filosofia della religione. La filosofia della religione, a suo vedere, non voleva sostituire il sentimento religioso: ma esserne la teoria. Essa voleva mostrare come nell'anima umana sorga l'aspirazione al soprasensibile, e si sviluppi il sentimento religioso. Il filo-

sofo non ha alcun Dio, e non può averne alcuno: egli possiede solo il concetto del concetto di Dio, si muove nel campo delle astrazioni. Nè pure la filosofia può entrare in conflitto col cristianesimo: perchè questo è saggezza pratica, religione popolare, laddove la filosofia vuol essere solo dimostrazione di quella sapienza pratica, senza usurparne il posto.

Ma la distinzione parve, e forse era, un inutile rattoppo agli oppositori, che non lasciarono il campo finchè non l'ebbero vinta sul filosofo troppo eterodosso.

§ 4. — In realtà la visione religiosa fichtiana gravitava ineluttabilmente verso l'immanenza. E un altro passo verso questa concezione segna la nuova opera *Il destino dell'uomo* (1800) che è l'opera della maturità del Filosofo, e per profondità speculativa, e bellezza di forma letteraria, la più perfetta.

Qual'è il destino dell'uomo? Forse il conoscere? Il Filosofo dimostra come il puro sapere, imprigionato nella serie causale, e nell'intuizione meccanico-deterministica della natura, conduca alla disperazione del dubbio. E se, per trarsi a riva dal dubbio, ci si rifugia nella certezza soggettiva, nella solitudine della propria coscienza, si finisce

nell'illusione, nel sogno, anzi nel sogno di un sogno. L'Io sogna il suo sogno di un mondo. La realtà è perduta per chi ceda alla tentazione di isolarsi nel soggettivismo.

Nè naturalismo, dunque, nè falso idealismo. Solo l'idealismo etico, la fede nella nostra destinazione morale, ci può salvare. Non il sapere ma il fare è il nostro vero destino. Quel che ci muove a uscir fuori dal sapere è l'interesse per una realtà che dobbiamo produrre. Da quest'interesse, e dalla fede che l'accompagna, non può svincolarsi chi vive. Noi siamo nati alla fede. Noi crediamo perchè vogliamo credere. Io devo formarmi da me liberamente. Sono assolutamente la mia creatura. Sono la mia opera perchè lo voglio. La vita cessa così di essere uno specchio senza verità e significato. Da questo bisogno di agire procede la coscienza del mondo reale, e non, all'inverso, dalla coscienza del mondo il bisogno di agire. Non agiamo perchè conosciamo, ma conosciamo perchè siamo destinati ad agire. La ragion pratica è la radice di ogni ragione. Quando io disponga di questo nuovo organo — che è la ragion pratica — la nebbia dell'illusione si dissipa dai miei occhi, e un nuovo mondo mi balza dinanzi. La volontà è la vita e la causa del mondo eterno, come il moto lo è del mondo sensibile. Io sto nel punto

medio tra i due mondi opposti: l'uno visibile dove domina il fatto, l'altro invisibile, dove è decisivo il volere.

Il mio volere è già parte costitutiva del mondo sensibile. Io non entrerò in esso dopo che mi sarò liberato da ogni legame terreno; bensì ci sono e ci vivo già, più realmente che in quello terreno. Esso è già il mio unico punto fermo, e la vita eterna, che io possiedo ormai da lungo tempo, è l'unico motivo onde io posso proseguire quella terrena. Ciò che chiamiamo cielo non è di là dal sepolcro: è già qui, aperto nella nostra stessa natura, e la sua luce brilla in ogni cuore. Io sono immortale, imperituro, eterno, appena prendo la decisione di obbedire alla legge della ragione: nè debbo diventarlo. Il mondo soprasensibile non è un mondo futuro: non è presente in un punto dell'essere sensibile più che in un altro: non sarà più presente dopo l'esistenza di miriadi di vite, che non sia in questo momento. In quanto io riconosco il mio volere, come la sede propria del bene morale, mi elevo realmente a questo bene, ricevo la certezza e il possesso di quel mondo soprasensibile. Questo mondo si crea all'infinito nel nostro animo, finchè viviamo: e dopo morti c'introduce in un altro nuovo, prodotto dalla nostra azione conforme a dovere.

Tutta la nostra vita è la sua vita. Noi siamo nelle sue mani, e vi rimaniamo, e nessuno può svincolarcene. Siamo eterni perchè esso è eterno.

§ 5. — Col *Destino dell'uomo* Dio non è più un postulato della coscienza morale, e neppure un ordinamento etico, comprendente, nella sua assolutezza, la vita empirica, ma pur sempre separato dal mondo e dalla storia. Il concetto di Dio, spogliatosi di ogni carattere di trascendenza, tende a identificarsi con la realtà universa. Così che il mondo, per forza di logica, deve finire per apparire la sede vivente dell'idea divina, e la storia del mondo come storia di quest'idea. La storia, considerata da un punto di vista speculativo, non comporta che un'interpretazione religiosa. Va intesa, cioè, come la realizzazione di un piano divino. E una filosofia della storia, sotto l'aspetto religiosa, è l'opera *I tratti fondamentali dell'epoca presente* (1804-1805).

Vi è un piano dell'universo, del quale la vita presente è una parte. La religione vuole infatti che tutta quanta la vita si consideri come un necessario svolgimento di una vita unica originaria, del tutto buona e beata. Il contenuto di questo piano è che lo scopo della vita terrena sia un conformarsi di tutti i suoi rapporti, in piena li-

bertà, secondo la ragione. La vita dell'umanità va ripartita in due epoche fondamentali: una nella quale la specie umana vive senza che i suoi rapporti siano regolati secondo ragione; l'altra, in cui la condotta ragionale si effettua con libertà. Non perciò la ragione è assente dal primo periodo. Là dove essa non agisce con libertà, è operosa come legge o forza naturale, quasi come un oscuro istinto.

Dall'uno all'altro stato si passa per gradi intermedi, che formano le cinque epoche fondamentali della storia dell'uomo.

La prima è l'epoca del dominio della ragione in forma d'istinto: lo stato d'innocenza del genere umano.

La seconda è l'epoca in cui l'istinto di ragione si è trosformato in un'autorità coercitiva esterna. E' l'età dei sistemi coattivi di dottrina e di vita, i quali non risalgono ai principî, e, non potendo perciò convincere, cercano di costringere ed esigono fede cieca e obbedienza incondizionata: è lo stato di peccato incipiente.

La terza è l'epoca di liberazione immediata dall'autorità imperante, e, mediatamente, dalla signoria dell'istinto ragionale, e in genere dalla ragione in ogni sua forma. E' il tempo dell'assoluta

indifferenza ad ogni verità, della completa licenza, senz'alcuna norma direttiva: lo stato di completa peccaminosità.

La quarta è l'epoca della scienza razionale, il tempo, in cui la verità, riconosciuta come la cosa più alta, è massimamente amata; lo stato di redenzione incipiente.

La quinta epoca è quella dell'arte razionale, nella quale l'umanità con mano sicura e infallibile si costituisce a imagine della ragione. E' lo stato di completa redenzione e santificazione.

L'epoca presente sta nel punto medio tra il mondo dell'oscurità e quello della chiarezza, tra quello della coazione e quello della libertà. E' il periodo della vuota libertà e dell'assoluto peccato. I tratti salienti di quest'epoca sono l'assoluta indifferenza verso la verità; l'esperienza considerata come unica fonte di conoscenza; il dubbio metodico; il predominio nel campo pratico, dell'utile materiale, della comodità, e il fanatismo della moda. In politica, l'odio contro l'antico, e la vaghezza di costruire reggimenti politici su vuote e aeree astrazioni. La religione è ridotta solo a una dottrina della felicità, e Dio avvilito in un curatore del nostro benessere. Nel campo intellettuale impera la superficialità e la snervatezza di pensiero. Il tedio dilaga; e dal tedio sprizza, come

contravveleno, la spiritosità. Infuria la manìa di ragionare di tutto, con superficialità pari all'ignoranza; di scrivere con faciloneria e con abbondanza stucchevole. La fantasticheria, e la pretesa di costruire il mondo con le risorse del puro pensiero, è la vocazione più diffusa. Si crede in tal modo di rifare la realtà per virtù di ragione, ma in verità nessuna epoca fu mai più aliena dalla vita razionale come la presente. A queste manchevolezze dello spirito moderno non portano neppure riparo la religione, che, sia come cattolicismo, sia come protestantesimo, rimane impigliata in un intellettualismo, che rimane remoto dalla vita. Il loro difetto è di essere legate allo scritto e alla forma dommatica esteriore, come derivazione dell'insegnamento paolino. Bisogna lasciare la dottrina di Paolo, e rifarsi dalle pure fonti cristiane rappresentate dal Vangelo di S. Giovanni. Qui non trionfa altra prova di Dio se non l'interiore, e non altra esperienza lo attesta se non quella del cuore. Il vero cristiano non conosce alcun patto o mediazione con Dio, ma solo la immanenza di Lui nella sua anima, onde noi viviamo, siamo e ci moviamo in lui.

§ 6. — Coi *Tratti fondamentali dell'epoca presente* la religione ha cessato di essere una voca-

zione individuale, una fede pratica dell'uomo singolo, ed è entrata trionfalmente nella storia dell'umanità, come legge del suo progresso. Non solo; ma da atto morale che era, si è amplificata in una visione teoretica del mondo. I due punti di vista sono essenzialmente connessi. Quando la religione si fa storia, per modo che il processo della civilità è processo dell'idea religiosa, anche la coscienza della realtà finisce per essere coscienza di quell'idea. Soppresso il dualismo di storia universale e storia religiosa, dilegua anche l'antitesi di religione e filosofia, di Dottrina della Scienza e Dottrina della religione. L'Illuminismo aveva contrapposto la religione, come religione naturale o deismo, alla storia, e l'aveva contrapposto alla filosofia considerandola come un affare di sentimento e di cuore: Fichte, invece, dopo avere ricongiunto religione e storia, si adopera a riconciliare religione e filosofia. Il punto di unificazione era già acquistato al suo sistema: ed era nel principio stesso della Dottrina della Scienza. Tale principio era l'io assoluto come atto, vale a dire come unità di ideale e reale, di teoretica e pratica: e, come tale unità, era la vita stessa. Nel concetto della vita pertanto, quale assoluta sintesi, filosofia e religione dovevano incontrarsi. Se la dottrina della scienza non altro è che la vita resa

trasparente a se medesima, l'occhio che vede l'occhio, essa deve lasciare uscire dal suo seno, come frutto maturo, la Dottrina della religione.

Questo è l'oggetto della nuova opera di Fichte *Introduzione alla vita beata o anche la Dottrina della religione*, del 1806. La pietra basilare su cui si eleva la nuova architettura speculativa è la vita come realtà universale, come quella realtà che è sede del divino e dell'eterno. L'essere è la vita, come il non essere è la morte. Ma siccome una morte assoluta, cioè un puro non essere, non può esistere, così l'opposto della vita è l'apparenza, che è un miscuglio di vita e di morte. La vita vera è di per sè felice, in quanto è perfetta compenetrazione con l'eterno: ama Dio e vive in Dio. La vita apparente, invece, poichè ama il mondo e vive in esso, è misera e infelice. In ognuno di noi è un'aspirazione all'eterno. Ma quest'eterno non è fuori di noi: ci circonda di continuo, e ci si offre: non abbiamo che da ghermirlo. Questa vera vita, identica alla felicità, non è altro che pensiero, autocoscienza; poichè solo mediante il pensiero può essere colto l'uno, l'eterno, l'invariabile, in cui vita e felicità coesistono. La dottrina della felicità non può essere dunque, in fondo, che la stessa dottrina della scienza, giacchè nessuna dottrina esiste in generale fuori della Dottrina della

scienza. Tra l'assoluto o Dio e il sapere, nella sua scaturigine vitale, non c'è alcuna differenza; entrambi si confondono.

Ma se il non essere, identico al pensiero, è l'Uno e l'Eterno, donde seguono la molteplicità e varietà dei fenomeni? Procedono dalla stessa natura dell'autocoscienza, che per via della riflessione si scinde dall'essere e gli si contrappone. E' l'atto della riflessione che scinde il mondo, unico, in forme infinite. Tuttora l'esistenza non cessa di essere una quando pur si rifranga in raggi infiniti e diversi. E quest'Uno medesimo può ancora raccogliere i suoi raggi da una simile dispersione, e ricomprendersi come uno, e intendersi per ciò che è, quale esistenza e rivelazione di Dio. Ritornare dal buio alla sorgente della luce, è la vocazione generale della coscienza e il còmpito della nostra vita.

Si fatto ritorno tuttora non avviene di scatto: tra la tenebra e la luce vi sono dei gradi di progressione, a cui corrispondono altrettante visioni del mondo. Questi momenti, non cronologici, ma trascendentali del nostro sviluppo spirituale, sono cinque.

Il primo punto di vista è il sensibile che stima somma realtà ciò che cade sotto i sensi esteriori, e non vuol riconoscere nulla di più elevato. Esso

è impersonato dalla filosofia corrente descritta nell'opera sopra discorsa.

Il secondo vede nel mondo la rivelazione di una legge ordinatrice, che stabilisce un diritto eguale per un sistema di esseri ragionevoli. Kant ne è il più lucido rappresentante con la sua Ragione pratica.

Il terzo è quello della vera e più alta moralità. Anch'esso parte, come il precedente, da una legge del mondo morale: ma questa legge non è qui soltanto ordinatrice, bensì creatrice. Esso vuol far dell'uomo un'imagine fedele, un'espressione o rivelazione dell'intima essenza divina. Di questo punto di vista, tra gli antichi, solo Platone ebbe un presentimento. Tra i moderni, Jacobi vi passò vicino.

Il quarto punto di vista è quello della religione. Esso è la chiara coscienza che tutto il buono e il bello esistenti nel mondo, non sono opera nostra, nè di uno spirito soltanto, ma fenomeno immediato di Dio entro di noi; la sua imagine pura e semplice. In ciò che l'uomo santo fa, vive ed ama, Dio si manifesta, non più in ombra o velato, sì nella sua vita attiva e immediata. Non cercar Dio di là dalle nubi: tu puoi trovarlo ovunque tu sia. Guarda la vita dei suoi devoti, e ve-

drai lui stesso: abbandònati a lui e lo troverai nel tuo petto.

La quinta ed ultima maniera di considerare il mondo è il punto di vista della scienza, della scienza assoluta, unica, perfetta. La scienza non appartiene propriamente al nostro scopo, ma solo alla sua integrazione. La vita divina e beata non ne è condizione. Tuttavia l'esortazione a realizzare questa scienza in noi e negli altri, entra nel campo della moralità superiore. L'uomo vero e perfetto deve esser chiaro di sè stesso: poichè la chiarezza universale appartiene all'imagine ed espressione di Dio.

Di questa nuova visione teologica il Fichte trova la radice nel cristianesimo, e specialmente nel cristianesimo giovanneo, anzichè in quello paolino. Specialmente nella dottrina del Verbo o Logo. Che è il Logo? Ragione, sapere. Non già quella ragione astratta ed oggettiva, dalla quale il mondo esce come per miracolo, ma la razionalità stessa di Dio, immanente nel mondo, l'io assoluto, che non si rispecchia, ma si realizza nell'io empirico. Il verbo è la chiara e intelligibile rivelazione di Dio, la sua espressione spirituale, la parola vivente. Cristo stesso, lungi dal porsi come un ideale irraggiungibile, afferma la sua presenza in noi, secondo dice S. Paolo. Io non vivo, ma in me vive Cristo.

In questa immanenza del Divino, in questa immedesimazione di Dio con noi, è riposta la possibilità di ogni felicità.

Quale tra i cinque punti di vista discorsi può dare la felicità? Nel primo, dove non esiste che l'io empirico con l'oggetto del senso esteriore, non è possibile che un godimento sensibile. La felicità si riposa sugli oggetti che ci circondano, e, come questi oggetti mutano di continuo, essa appare uno stato ambiguo, intessuto di fantasticherie e d'illusioni, onde risorge l'infelicità. Così qui la beatitudine irraggiungibile si pone come un ideale di un mondo futuro, non importa se sia l'Elisio, il seno di Abramo o il Cielo cristiano.

Nel secondo punto di vista, quello della rettitudine, l'uomo è privo di ogni godimento sensibile, si appaga sol del compimento del proprio dovere. Tale stato si rispecchia nell'atarassia dello Stoico, e nel mito di Prometeo, che, fiero della coscienza del proprio dovere, irride Giove e tutti i tormenti.

In questi due punti di vista domina l'amore della propria autonomia: nel primo come godimento sensibile, nel secondo come giustizia. All'incontro, la via della beatitudine esige l'estirpazione di ogni falsa indipendenza. Bisogna annientarsi per non lasciare alla vita che l'attività divina. Allora

la volontà umana e la divina cessano di essere due, e divengono un solo valore, che è tutto in tutto. Finchè l'uomo desidera essere sè stesso, Dio non si accosta a lui; poichè nessun uomo può divenire Dio. Ma appena egli si annienti del tutto, sino alle radici, non resta che Dio solo, ed è Tutto in tutto.

Questo annientarsi è l'introduzione a una vita più alta, affatto opposta a quella descritta, con cui si entra in possesso della terza visione del mondo, quella della più pura ed alta moralità. Ora non è più l'imperativo categorico che ci muove all'azione, ma la stessa presenza di Dio in noi: siamo buoni, non per il dovere, ma per la nostra gioia. In questa moralità superiore si fa chiaro all'uomo il suo destino; egli non può volere altro se non quanto è conforme a ciò che è divino in lui. Ed egli non lo farà se non col massimo piacere e con amore ineffabile. In questo amore l'essere, anzi l'esistenza di Dio e l'uomo sono uno, pienamente immedesimati e confusi. L'amore perciò è più alto della ragione, ed è la sorgente della ragione, la radice della realtà, e l'unico creatore della vita e del tempo. Onde le parole di S. Giovanni: « in principio era il Verbo » possono tradursi in queste: « in principio, più in là del tempo, come assoluto creatore del tempo, è l'amore ».

E l'amore è in Dio, poichè è il suo infuturarsi nell'esistenza, l'amore è Dio stesso, è in lui e rimane in lui eternamente com'è in sè stesso. Dell'amore sono fatte tutte le cose, e senza di esso nulla si farebbe di quel che è stato fatto: esso diviene eternamente in noi e per noi si fa carne. L'amore si fa azione in una sfera superiore alla sensibile. E' inutile dire a chi non è nell'amore: agisci moralmente: poichè solo nell'amore sorge il mondo morale; ed è superfluo dire a colui che ama: agisci, poichè il suo amore vive già da se stesso. Se qualcuno non agisce, egli non ama: e chi crede di amare senza agire, la sua fantasia è eccitata esteriormente dall'immagine di un amore, a cui non risponde veruna realtà.

Con l'*Introduzione alla vita beata*, come si vede, Dio è ricollegato alla vita per mezzo dell'amore, per mezzo dell'azione. Verità e azione, felicità e amore, religione e filosofia si compongono in un tutto inscindibile, che è la vita: vita non dell'uomo, ma dell'uomo e insieme di Dio. Ogni scissura aperta in quest'unità primigenia, è opera della astrazione, della riflessione, che scompongono quell'identità come il prisma dissolve la luce. Ma l'uomo religioso e morale, che sente la propria medesimezza con Dio, risale incessantemente da quella dissipazione all'unità, e celebra la divinità sua e l'umanità di Dio.

V. — VALORE STORICO E SPECULATIVO DELLA FILOSOFIA FICHTIANA.

SOMMARIO: § 1. Il divenire del pensiero fichtiano. - § 2. L'accusa di dualismo. - § 3. Rivendicazione dell'unità. - § 4. Dio e Logo. - § 5. Caratteristica dell'idealismo di Fichte. - § 6. Suo valore speculativo.

§ 1. — Qual'è il posto di Fichte nella storia della filosofia? Quale il valore speculativo del suo sistema? E in quale grande corrente di pensiero questo va inquadrato? Ecco tante domande, alle quali il lettore, giunto che sia al termine dell'esposizione, attende una risposta. E la sua pretesa è, se altra mai, giustificata, da poi che di ogni filosofia tanto rimane, quanto ha valore di soluzione rispetto a pochi, e pur massimi, problemi, che lo spirito si pone, assetato di verità.

Devesi tuttavia, fin da principio, confessare che la risposta è irta di difficoltà. Il pensiero di Fichte non ha un andamento lineare, nè un procedimento schematico. Il suo lavoro non si svolge come esecuzione di un piano disegnato in anticipo, che deve man mano essere sgrossato e rifinito. Il sistema è la forma meno conveniente a un mondo

di idee, che è in continua creazione, e che temerebbe di mortificarsi, se dovesse starsene contenuto in categorie definite. Partizioni, categorie, schemi, capitoli noi possiamo tracciare, come Egli stesso delineò, nella sua filosofia: ma con un valore del tutto convenzionale, com'è dei tempi di una sinfonia. Nella musica, doviziosa di motivi e inesauribile di temi, del suo pensiero, vi sono soste e riposi, ritmi e modi, più che classificazioni ed enumerazioni d'ordine sistematico. La stessa *Dottrina della scienza*, che è l'idea fontamentale della sua costruzione speculativa, somiglia a un motivo saliente e ritornante, meglio che un organismo concluso e perfetto. E in verità invano se ne cercherebbe la trattazione in un'opera sola, che ne porti il nome. Fichte vi tornò sopra dieci e venti volte; e tra i *Fondamenti della Dottrina della scienza o cosidetta filosofia* del 1794 e le *Conferenze sulla Dottrina della scienza* del 1813, rimaste interrotte per cagione della guerra, si muove tutto il suo pensiero speculativo sempre più ricco di riflessioni e di esperienze, sempre più vasto e profondo, sempre più vivo per novità di aspetti e di luci. Nessuna meraviglia quindi che codesto pensiero sembri, a volte, ambiguo e inafferrabile. Nessuna meraviglia che si sia parlato di una filosofia bifronte e contradditoria, e addirit-

tura di un primo e un secondo Fichte, del tutto, tra loro, dissomiglianti.

§ 2. — La voce di una siffatta contraddizione interna nel pensiero fichtiano, fu messa in giro, prima d'ogni altro, dallo Schelling. All'amico, divenutogli nemico, questi rimproverò di aver cancellato dal suo sistema la natura in una prima fase della sua filosofia, segregandosi in un idealismo soggettivo vuoto e unilaterale; e di aver fatto una giravolta nell'ulteriore elaborazione del suo pensiero, accedendo al concetto di un Dio-Ente inconciliabile con i postulati critici della Dottrina della scienza. Hegel rincarò la dose e parlò di un vero e proprio rovesciamento del pensiero fichtiano. Il còmpito della filosofia — egli ragiona — è lo svolgimento di un'idea fondamentale, perchè il mondo sboccia come un fiore, eternamente, da un seme. Questa idea fondamentale che fa, secondo Kant, l'unità fondamentale dell'apperczione, è, per Fichte, l'Io puro. Ora, l'Io puro è unità di Io e non Io, di teoretica e di pratica, poichè l'Io deve sapere ciò che fa: e questa è la sua vera infinità. Invece la Dottrina della scienza si riduce a uno sviluppo delle due facoltà, teoretica e pratica, che procedono all'infinito: perchè l'Io teoretico rimane sempre limitato dal non-Io come

oggetto, e l'io pratico dal non-io come resistenza invincibile. Così la filosofia fichtiana procede, come la kantiana, verso il dovere infinito, che è segno di una contraddizione non risoluta. Questa contraddizione il Fichte crede di superare postulando un essere immutabile, Dio, che rappresenta come l'eterno riposo di quell'incessante inquietezza. Qui la sua filosofia è come ribaltata. Non più l'io è il principio sommo della realtà, ma l'Essere, Dio. Non vi è altra vita che quella dell'essere, e non vi è altro essere che Dio.

Da Hegel si rifanno, chi più chi meno, tutti coloro che, da L. E. Herdman a W. Windelband, distinguono due periodi opposti nella filosofia di Fichte: uno che va dal 1794 al 1800 improntato a Kant, che può dirsi dell'idealismo soggetivo: l'altro che corre dal 1800 fino alla morte del filosofo, predominato dal dommatismo spinozistico.

§ 3. — L'unità del sistema è rivendicata, invece, da una pleiade di pensatori, che vanno dal figlio del Fichte, Ermanno Emanuele, fino al Löwe, al Fischer, al Léon, al Medicus, al Ritter, al Falckenberg, al Reich, e, in Italia, al Ravà.

Chi ha ragione?

Certo, se l'opinione dell'autore in discussione conta qualche cosa, non deve restare senza signi-

ficato la dichiarazione dello stesso Fichte, nella *Introduzione alla vita beata,* che le idee ivi professate sono il risultato del suo punto di vista filosofico, adottato agl'inizi della sua carriera, e non modificate, da quell'epoca, in alcuno dei suoi elementi. Ma si passi pur sopra la testimonianza dell'autore. Ogni filosofia va intesa nel suo nucleo centrale, nel principio onde s'irraggia il suo complessivo sviluppo. Orbene, ogni possibilità di dualismo nel pensiero fichtiano cessa, tosto che si colga il vero senso del suo principio fondamentale. Questo principio è l'io puro, l'io come atto. Ci troviamo qui di faccia a un dilemma.

O all'Io puro si conferisce la massima concretezza, per modo che il suo pensare abbracci in sè l'essere, e allora tra le forme di filosofia non si apre nè interruzione nè jato. O l'Io puro viene inteso come un astratto pensare, un pensare, cioè, che esclude dal suo seno l'essere, come assolutamente altro da sè, e allora non solo il trapasso dalla prima alla seconda forma, ma tutta la speculazione fichtiana diviene inintelligibile.

Per fortuna tutto lo spirito (e forse anche, bene intesa, la lettera) della Dottrina della scienza è in favore della prima tesi. Non c'è dubbio che il principio della filosofia fichtiana è l'Io come atto: e chi dice atto, dice unità immanente di teoria

e pratica, di pensiero ed essere. Appunto per questa immanenza o medesimezza originaria, di essere e pensiero, parlare del pensiero val quanto parlare dell'essere, nominare l'essere è tutt'uno che nominare il pensiero. Questo scambio di parole sembrò al Fichte così legittimo, che, dopo avere illustrato l'io nella sua forma logica e gnoseologica, si dètte a esporlo dall'aspetto metafisico ed esistenziale.

Bastò intanto che egli nominasse l'essere perchè i critici lo accusassero di dogmatismo realistico e di spinozismo. Non vedevano quei valentuomini che la sostanza spinoziana è remota, se altra mai, dall'Io fichtiano: essa è un essere, ma un essere morto, identico a se stesso, senza moto, senza libertà e senza vita. Non vedevano che la loro interpretazione dualistica procedeva dalla incomprensione del carattere unitario e sintetico dell'Io. Essi si fermavano, e vi restano, o al pensiero senza l'essere (puro idealismo) o all'essere senza pensiero (puro realismo); all'uno o all'altro di questi opposti, senza mediazione. In verità tutto lo sforzo durato dal Fichte, lungo lo svolgimento del suo pensiero converge nella mediazione del pensiero con l'essere. Egli vuol dimostrare che il vero essere non è l'essere in sè, l'essere del dommatismo, ma l'essere che si fa nel pensiero, che

è lo stesso fare del soggetto, il quale, creando se stesso crea l'oggettività, il mondo. E tutto l'intento della Dottrina della scienza non è di dedurre il sapere dall'essere, bensì l'essere dal sapere. « Ogni essere è sapere — dice Fichte — il fondamento dell'universo non è un non-spirito o un antispirito, la cui relazione con lo spirito non si possa intendere, ma spirito esso stesso. L'assoluto essere è apertamente un assoluto pensare ».

Quale filosofia più unitaria di questa?

§ 4. — Il fin qui detto svaluta un altro argomento che si suole recare a dimostrazione del suo nuovo orientamento speculativo, nell'ultimo decennio della sua vita: il suo preteso teismo. In tutte, o quasi, le opere di questo periodo Dio infatti campeggia con un luminoso rilievo, che vince ogni altro oggetto. Verissimo. E se così non fosse, male starebbe alla sua filosofia l'attributo di religiosa che sopra le abbiamo dato. Ma la religiosità di Fichte non è la fede del teista, nè il suo Dio è il Dio di una nuova rivelazione, a lui sconosciuta agl'inizii del suo filosofare. Il Dio dell'ultima speculazione, è l'Assoluto dei primi abbozzi della Dottrina della scienza. E il tramite tra i due concetti, che sembrano così disparati, è nel concetto del Verbo, di cui fanno così

poco caso i commentatori. Il Verbo è il punto di unione tra il Dio trascendente e il Dio immanente, tra l'assoluto essere e lo spirito assoluto. La grande scoperta del Cristianesimo, annunziata dall'apostolo Giovanni, è l'identità del Verbo con Dio; non solo *verbum erat apud Deum* ma *Deum erat verbum*. La verità del Logo è la sua medesimezza con Dio. Dio si manifesta come Logo. Il Logo dunque è forma, categoria: ma forma sostanziale, e reale categoria: più che un aspetto della vita di Dio, è la sua totalità; da poichè Dio è tutto nel suo fenomeno, come il pensiero è tutto nella parola. E il fenomeno suo è la coscienza, il pensiero: il suo essere è il suo esser pensato, il suo fenomenizzarsi agli occhi dello spirito. Il pensiero puro è la stessa esistenza di Dio; e, viceversa, l'esistenza di Dio non è altro che pensiero puro. L'io, così, il pensiero non è altro che la stessa vita dell'Assoluto: in lui il verbo si fa carne. Si fa carne come mondo sensibile, e da questo, mediante l'attività del pensiero, ritorna alla sua assolutezza. Dov'è dunque la contraddizione tra l'idealismo originario e il preteso teismo successivo? Quando noi leggiamo che il sapere non è che lo stesso essere di Dio fuori di Dio, la manifestazione divina, la sua stessa immagine,

è saldato l'anello tra la prima e l'ultima Dottrina della scienza.

§ 5. — La filosofia di Fichte scorre nell'alveo dell'idealismo. Idealistica la chiamò a più riprese il suo autore, e ciascuno è disposto a consentirle tale definizione. Ma quando si è detto idealismo si è detto presso che nulla. *Latet dolus in generalibus*. Quella qualifica ha in verità sì gran braccia da accogliere Platone e Locke, Kant e S. Tommaso. Conviene dunque precisare. Quello di Fichte è denominato di solito idealismo soggettivo. Con quest'aggiunta è passato alla storia della filosofia. Chi accreditò questa denominazione, fu, dopo lo Schelling, G. F. Hegel. Lo Schelling chiamò Fichte iconoclasta della natura, e vide nel suo soggettivismo una passione per il negativo, una specie di acosmismo, di nullismo ridotto a sistema. Lo Hegel si appropriò il giudizio dello Schelling, e scolpì la differenza tra i due scrittori nella nota formula: il principio della filosofia fichtiana è l'identità del soggetto e dell'oggetto, ma solo soggettiva; il principio della filosofia schellinghiana e l'identità del soggetto e dell'oggetto, dall'aspetto oggettivo. E da Hegel in poi il Fichte si disegna come il rappresentante dell'idealismo

soggettivo, in contrapposto dello Schelling, fondatore dell'idealismo oggettivo.

Che c'è di vero in tali definizioni?

Difendiamo Fichte dall'accusa di acosmismo. Egli non nega l'oggetto, la natura, ma nega della natura la posizione dommatica. L'idealismo critico della Dottrina della scienza, che Fichte oppone al realismo dommatico, mira a spogliare la natura di ogni valore di essere trascosciente per farne un limite che la coscienza pone a sè stessa. Il non io diviene così una necessaria autolimitazione dell'Io, per l'adempimento della sua destinazione morale. E' l'idea di un fine irraggiungibile, che crea la necessità di un limite, di una resistenza posta di contro all'Io. Ma limite e resistenza non cessano di essere prodotti dall'Io, genitura, sia pure inconsapevole, della soggettività. La natura è come la preistoria inconsapevole dello spirito, ma una preistoria creata e imaginata da lui: così solo è possibile che egli la riviva in sè, come storia propria, alla luce della coscienza. L'Io, pertanto, apprende il non io come un mondo fatto, quasi preordinato e impostogli da una forza estranea: laddove era frutto del suo inconsapevole lavoro.

Schelling non afferrò il senso del non-io fichtiano, e scambiò per nullismo e acosmismo quello che era idealismo; e a sua volta ricadde, lui, nel dom-

matismo, distinguendo nella identità fondamentale dell'Io, due serie: una ideale e una reale, alle quali dovevano corrispondere due scienze distinte: la filosofia della natura e la filosofia dello spirito. Contro questa filosofia della natura, che era una rinascita dello spinozismo, e forse del più piatto materialismo, Fichte non si stancò di lanciare i suoi strali polemici. Egli difendeva il suo idealismo, la cui originalità consisteva nel negare la realtà apparente, che era la natura trascosciente, per affermare una più vera e profonda realtà, quella dell'Io, che crea l'infinita ricchezza del mondo etico.

§ 6. — Qui traspare l'originalità del pensiero fichtiano.

C'è chi ha posto quest'originalità nella deduzione delle categorie, cui la logica anteriore aveva soltanto classificate: chi nella realizzazione delle categorie, prima soltanto concepite come schemi intellettuali; chi nella negazione della cosa in sè, chi nella produttività dell'io, e via discorrendo.

La personalità di Fichte, signoreggia, invece, la storia della filosofia per la intuizione della soggettività come azione, come atto assoluto. Egli compie così, nel modo più luminoso, l'opera già iniziata da Kant, con la scoperta della sintesi a priori, con la riforma del soggetto-sostanza nel soggetto-atto.

Il soggetto già posto come essere, o al più come semplice conoscere, si dilata ora in uno schietto agire, in un fare, in un creare. E così non è più astratto soggetto, ma quel soggetto che ha in sè la massima oggettività. Fare, agire, creare, che altro significa se non fare, operare, creare una realtà? L'azione non è già in se medesima la massima oggettività? Il fichtismo è la dimostrazione e l'asserzione, così, della vera oggettività, che è il fare morale: esso è la filosofia più palpitante di sano realismo. E non c'è chi non vegga quanto superficiale e corriva sia l'accusa di acosmismo a cui tale filosofia è fatta segno. In questo ideal-realismo, in questa unità di essere e pensiero, che fa capo al soggetto-atto, sta l'originalità di Fichte. L'Io agisce, e, nel suo agire, crea tutto senza nulla presupporre. Nel fuoco di questa creazione si discioglie ogni residuo di trascendenza. La famosa cosa in sè, l'impervio mistero che aveva fatto torbidi i sogni dei predecessori, diviene in Fichte la stessa attività dell'Io, che, nel perseguire un fine irraggiungibile di perfezione ideale, si pone come coscienza morale. La coscienza morale è così la sede di Dio, l'assoluta unità, la Vita nella sua alta espressione: non vita di uno, ma di tutti; non vita della natura, ma anche dello spirito; non soltanto dell'uomo, ma anche di Dio. L'unica realtà, nella quale culmina

la speculazione di Fichte, è quella, pertanto, che si fa nello spirito e per lo spirito, alla luce dell'ideale; tale è la vita, chiarificata dal senso del dovere e della responsabilità, nobilitata dalla presenza del Divino, che vi è immanente. La valorizzazione ideale della vita, come vita morale e vita divina, è il suggello originalissimo, che lega perennemente la filosofia di Fichte alla storia dell'idealismo e del pensiero umano.

(7.1.63 L.?)

NOTA BIBLIOGRAFICA

A) Opere principali di Fichte:

1794 - *Grundlage der Gesamten Wissenschaftlehre;*
1795 - *Grundriss desn Eigentümliche der Wissenschaftlehre;*
1796 - *Grundlage des Naturrechts;*
1797 - *Die beiden Einleitungen in die Wissenshaftlehre;*
1798 - *System der Sittenlehre;*
1800 - *Die Bestimmung des Menschen;*
1801 - *Der geschlossene Handelstaat;*
1806 - *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters;*
1806 - *Anweisung zum seligen Leben;*
1813 - *Staatslehre.*

L'edizione fondamentale delle opere del Fichte è quella curata dal figlio Em. Erm. Fichte: *Sämmtliche Werke,* in otto volumi con prefazioni, Berlino, Veit e C. 1845-1846; essa fu preceduta da tre volumi di opere postume: *Nachgetassene Werke,* Bonn, Veit e C. 1834-1835. Una recentissima ristampa degli undici volumi di questa edizione è stata fatta dagli editori Mayer e Müller di Lipsia nel 1924. Dalla edizione del figlio è stata presa la scelta, curata da Fritz Medicus: *Werke. Auswahl in sechs Banden (mit mehreren Bildnissen Fichtes).* Lipsia, Eckardt 1098-1912. Per le critiche mosse a queste edizioni si veda la prefazione premessa da Adriano Tilgher alla sua versione della *Dottrina della scienza,* Bari, Laterza 1910, nonchè l'articolo di A. Ravà, *Le opere di Fichte e la nuova edizione curata dal Medicus,* in « Rivista di Filosofia », settembre-dicembre 1914.

B) Principali versioni italiane:

Dottrina della Scienza, versione di A. Tilgher, Bari, Laterza 1910; *Lo Stato secondo ragione e lo Stato commerciale chiuso,* Torino, Bocca 1910; *La Missione del dotto*

vers. di E. RONCALI, *Lanciano*, R. Carabba 1912; *Introduzione alla vita beata*, vers. di N. QUILICI (pubblicato solo il 1° volume), Lanciano, R. Carabba 1913; *Discorsi alla nazione tedesca*, vers. di E. BURICH, Palermo, Sandron 1915; *La dottrina morale*, vers. di L. AMBROSI, Milano-Roma, Albrighi e Segati 1918; *Machiavelli scrittore* versione di A. BUOSO, nel vol. *Il Machiavelli nel concetto di Fichte*, Portogruaro, Tip. Castioni 1920, *Filosofia della Massoneria*, vers. di SANTINO CARAMELLA, Genova, Libr. Ed. Moderna 1924.

C) BIBLIOGRAFIA FONDAMENTALE E FONTI BIOGRAFICHE:

Per la bibliografia fondamentale rimandiamo al *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, rived. da M. HEINZE e PRACHTER, Berlino, S. Mitler und Sohn 1914-1920. Per le notizie biografiche cfr. *I. G. Fichte 's Leben und literarischer Briefwechsel*, von seinem Sohne, Lipsia 1862; M. MEINHOLD, *Achtundvierzig, Briefe von I. G. Fichte und seinen Vervandten*, Lipsia 1862; KUNO FISCHER, *Fichte 's Leben, Werke und Lehre*, in *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. V. della prima ed. Heidelberg, Winter, 1869 (vol. VI alla III ed. 1900); F. MEDICUS, *Fichte 's Leben*, Lipsia, Meiner 1914; L. XAVIER, *La philosophie de Fichte*, Parigi, Alcan, 1902; *Fichte et son temps*, Parigi, Colin, 1922-1924.

D) LETTERATURA CRITICA TEDESCA:

Nella vastissima letteratura critica sul Fichte indichiamo qui alcune opere di speciale importanza: J. H. LOEWE, *Die Philosophie Fichte 's*, Stoccarda, Nitzschke, 1862; G. SCHWABE, *Fichte 's und Schopenhauers Lehre von Willen*, Jena 1887; W. WINDELBAND, *Fichte 's Idee des deutschen Staats*, Friburgo, Breisgau 1890; E. LASK, *Fichte 's Idealismus und die Geschichte*, Tubinga e Lipsia 1902; W. KABITZ, *Studien zu Fichte 's Wissenschaftlehre*, Berlino 1902; A. SCHMID, *Fichte 's Philos. und das Problem ihrer inneren Einheit*, Friburgo 1904; F. MEDICUS, *I. G. Fichte*, Lipsia, Quelle und Meyer 1911 (nella collezione « Aster » dei Grandi Pensatori); F. MEDICUS, *Fichte 's Leben* ed. cit.

E) Letteratura critica italiana:

Molto vasta è anche la letteratura critica italiana; lasciamo qui da parte gli studi e le critiche degli scrittori del secolo XIX, quali il Galluppi, il Rosmini, ecc. per segnalare invece quegli scritti più recenti, che più direttamente potranno avviare il lettore allo studio dell'opera fichtiana: A. L. Crespi, *Le forme della dottrina filosofica di G. A. Fichte*, Milano, Tip. Ist. Marchiondi, 1904; Igino Petrone, *Lo Stato mercantile chiuso di G. A. Fichte e la premessa teoria del comunismo giuridico* in «Atti della R. Accademia» di Napoli, 1905, vol. 35°, pp. 391-441; A. Ferro, *La filosofia di G. A. Fichte*, Savona, Tip. Bertolotto 1906; A. Ravà, *Il socialismo di Fichte e le sue basi filosofico-giuridiche*, Palermo, Sandron 1907; A. Ravà, *Introduzione allo studio della filosofia di Fichte*, Modena, Formiggini 1909; L. Perego, *L'idealismo etico di Fichte e il socialismo contemporaneo*, Modena, Formiggini 1911; N. Quilici, *Il filosofo dei Romantici*, Firenze, «Voce», 13 luglio 1913; A. Ravà, *Le opere di Fichte e la nuova edizione curata dal Medicus*, in «Rivista di Filosofia», settembre-dicembre 1914 (fascicolo dedicato alla celebrazione del primo centenario della morte); E. Morselli, *G. A. Fichte educatore*, ivi; M. Losacco, *Il metodo fichtiano nella prima «Dottrina della Scienza»*, ivi; A. Ravà, *Una letera inedita di Fichte*, ivi; A. Poggi, *Il valore morale della massoneria secondo Fichte*, Lugano, Cœnobium 1914; M. Brusadelli, *Un pioniere del Nazionalismo*, in «Riv. di filos. neoscolastica» VII, 5, pp. 460-477; G. Maggiore, *La religione di Fichte*, in «Riv. di Filos.» VII, 4, pp. 409-427; Balbino Giuliano, *Il Primato d'un popolo: Fichte e Gioberti*, Catania, Battiato 1916; F. Momigliano, *A. Fichte e le caratteristiche del nazionalismo tedesco*, in «Nuova Antologia» 1 settembre 1916, pp. 62-75; L. Visconti, *La dottrina educativa di Fichte e i discorsi alla Nazione tedesca*, Firenze, Seeber 1916; G. Maggiore, *Gioberti e Fichte*, nella collezione «Le Pagine dell'Ora», Milano, Treves 1918; P. Sbrozzi de Rosa, *Il pensiero egemonico tedesco nei discorsi alla Nazione tedesca di I. G. Fichte*, Como, Omarini 1920; G. Maggiore, *Fichte; studio critico sul filosofo del nazionalismo socialista*, Città di Castello «Il Solco», 1921. (V. P.)

per l'"astuzia della Ragione" v. Hegel
di G. Maggiore, pag 88. –
– l'immaginazione produttiva » 26
– la sintesi a priori 18
– la dialettica in Fichte 24, 36

INDICE

I. FICHTE UOMO E FILOSOFO. — § 1. Nascita e primi studi. - § 2. Conversione al Kantismo. - § 3. Il periodo di Jena e i successi scientifici e accademici. - § 4. La lotta per l'ateismo. - § 5. Periodo di Berlino. - § 6. Passaggio ad Erlangen e apostolato patriottico. - § 7. Morte. . . . . pag. 3

II. IL PROBLEMA DELLA SCIENZA. — § 1. La critica di Kant e la Dottrina della Scienza. - § 2. L'idealismo pratico. - § 3. La Dottrina della scienza come dottrina della vita. - § 4. Il principio della scienza. - § 5. La deduzione delle categorie. - § 6. Il conoscere. - § 7. L'agire. . . . . pag. 15

III. IL MONDO DELLA LIBERTÀ. — § 1. Il concetto di libertà nel suo svolgimento. - § 2. Deduzione del diritto. - § 3. Attualità del diritto. - § 4. Lo Stato. - § 5. Deduzione della Morale. - § 6. Forma e contenuto dell'azione morale. - § 7. La libertà e il male. - § 8. Il dovere. - § 9. La Politica. . . . . pag. 35

IV. LA VITA RELIGIOSA. — § 1. Dall'Etica alla Religione. - § 2. La Trascendenza. - § 3. Dio come certezza morale. - § 4. L'immanenza. - § 5. La storicità del divino. - § 6. La religione come dottrina della vita. . . . . pag. 61

V. VALORE STORICO E SPECULATIVO DELLA FILOSOFIA FICHTIANA. — § 1. Il divenire del pensiero fichtiano. - § 2. L'accusa di dualismo. - § 3. Rivendicazione dell'unità. - § 4. Dio e Logo. - § 5. Caratteristica dell'idealismo di Fichte. - § 6. Suo valore speculativo . . . . . pag. 83

NOTA BIBLIOGRAFICA. . . . . pag. 97

BIBLIOTECA CIVICA
N°120764
VARESE

29 APR. 1982

SOMMARI DEGLI ULTIMI VOLUMI PUBBLICATI

G. SEMPRINI

I PLATONICI ITALIANI

I. — IL PETRARCA E I GRECI: § 1. Dante e il Petrarca. — § 2. Il Petrarca contro le scuole del tempo. — § 3. Il Petrarca e S. Agostino. — § 4. Il Petrarca e Platone. — § 5. I primi Greci venuti in Italia: Leonzio Pilato e il Crisolora. — § 6. Il carattere del Crisolora: le scuole di Bisanzio. — § 7. Gemisto Pletone. Il Trapezunzio, l'Argiropulo. — § 8. Il Concilio di Ferrara e di Firenze. Il Bessarione e la questione del *Filioque*. — § 9. L'opera del Bessarione.

II. — I PRIMI PLATONICI ITALIANI: § 1. Il Bruni e le sue tradizioni di Platone e di Aristotele. — § 2. L'interpretazione della filosofia antica da parte del Bruni. — § 3. Altri ellenisti, Firenze. — §. 4. Cosimo de' Medici. — § 5. Gl'inizi dell'Accademia platonica.

III. — MARSILIO FICINO: § 1. I primi studi. — § 2. I primi accademici ficiniani. — § 3. Le opere del Ficino e suoi rapporti col Magnifico. — § 4. Il secondo periodo della sua vita. — § 5. Superstizioni astrologiche. — § 6. Gli ultimi anni.

IV. — IL PENSIERO DI MARSILIO FICINO. — § 1. Il carattere etico della filosofia degli umanisti: il Filelfo e il Valla. — § 2. Carattere continuativo della speculazione ficiniana. — § 3. Il concetto di Dio dalla Gnosi al Ficino. — § 4. L'interpretazione simbolica della natura. — § 5. Il concetto ficiniano dell'amore.

V. — L'ACCADEMIA PLATONICA: § 1. La villa di Careggi, Giovanni Cavalcanti. — § 2. L'amicizia platonica, Angelo Poliziano. — § 3. Rapporti del Ficino con altri poeti: il Pelotti, il Corsini, il Verino, il Nesi.

VI — GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA: § 1. Giovinezza e primi studi. — § 2. A Firenze, a Parigi e a Perugia. — § 3. L'orazione *De hominis dignitate*. — § 4. Le *Tesi* e l'*Apologia*. — § 5. La condanna del Pico e sue peripezie. — § 6. L'Ettaplo e il *De Ente et Uno*. § 7. Al Concilio domenicano di Ferrara: l'assoluzione

dalla condanna di eresia. — § 8. Le *Disputationes in astrologiam;* morte del Pico.

VII. — LA TEORICA DELL'AMORE: § 1. L'Accademia Marciana. — § 2. L'amicizia del Pico e del Benivieni. — § 3. La *canzone d'amore* del Benivieni ed altri componimenti poetici. — § 4. L'amore secondo i Provenzali; la Scuola del *dolce stil nuovo;* S. Tomaso sino al Ficino. — 5. La dottrina del Pico.

VIII. — GLI ULTIMI PLATONICI: § 1. Gli Orti Oricellari e Francesco Cattani da Diacceto. — § 2. Gli *Asolani* del Bembo. Mario Equicola. — § 3. Leone Ebreo, Tullia d'Aragona. — § 4. Egidio da Viterbo. — § 5. Francesco Patrizzi· il Palingenio; il pensiero del Patrizzi.

IX. — CONCLUSIONE: § 1. Posizione dei platonici italiani. — § 2. Se possono più esattamente essere chiamati neoplatonici. — § 3. Ciò che è veramente vivo nella loro speculazione.

X. — BIBLIOGRAFIA.

A. FRANCHI

MALEBRANCHE

I. — LA VITA: 1. Biografia di Malebranche. — 2. Singolarità della sua fama.

II. — LA RICERCA DELLA VERITA': Analisi della *ricerca della Verità.* — Definizioni erronee. — Inerzia dell'intelletto e della volontà. — Origine dell'errore. — Errori del senso. — Non sono i sensi che errano. — Errori dell'immaginazione. — Disprezzo dell'antichità e della storia. — Eccezione arbitraria. — Teorica dell'intelletto e delle idee. — Varie ipotesi su la loro natura — Critica ragionevole. — Argomenti di Malebranche contro la dottrina comune. — Loro insussistenza.

III. — IDEALISMO E OCCASIONALISMO MALEBRANCHIANO: Teorica della visione ideale. — Postulati illegittimi. — Prove fallaci. — Visione delle cose in Dio. — L'uomo ridotto ad un automa. — Confusione della conoscenza primitiva con la riflessa. — Idee generali. — Idea dell'Infinito. — Scambio delle idee con le cose. — Eternità delle idee. — Inclinazioni e passioni. —

Del metodo. — Regole cartesiane. — Negazione d'ogni attività delle cause seconde. — Spauracchio fanciullesco. — Falso concetto del corpo. — Nozione equivoca del moto. — Argomenti sofistici contro l'attività dello spirito umano. — Conseguenze teologiche dell'occasionalismo.

IV. — VALUTAZIONE DEL PENSIERO DI MALEBRANCHE: Indulgenza dei teologi verso l'occasionalismo. — Due forme diverse della teorica della visione ideale. — Ripiego dell'estensione intelligibile. — Negazione del mondo reale. — Ignoranza di noi stessi. — Dogma teologico dell'esistenza dei corpi. — Principio della morale. — Fondamento della sovranità. — Attinenze della ragione con la fede. — Interpretazione benigna dell'idealismo malebranchiano. — Polemica di Malebranche contro i suoi critici. — Cartesianismo di Arnauld. — Argomenti contro la visione ideale. — Nicole e l'*Arte di pensare*. — Bossuet e Fénelon. — Regno del cartesianismo su la fine del secolo XVII.

G. RENSI

LO SCETTICISMO

Parte I. — TEORIA.

I. — IL VERO: § 1. Il Vero e i suoi caratteri: universalità, necessità, immutabilità. — § 2. Questi caratteri presenti solo nella percezione. — § 3. Critica dell'interpretazione idealistico-dogmatica di essi. L'immutabilità. — § 4. L'universalità e la necessità. — § 5. Il problema della pazzia. — § 6. La mancanza di criterio del Vero. — § 7. L'inesistenza del Vero.

II. — IL BUONO ED IL GIUSTO: § 1. Rapporto tra il Vero, il Bene e il Bello. — § 2. L'identificazione del Bene con la ragione. — § 3. Negli Stoici. — § 4. In Spinoza, e suo implicito scetticismo etico. — § 5. In Kant. Inesistenza del Bene. — § 6. Inesistenza del Giusto.

III. — IL BELLO: § 1. Soluzione realistica e idealistica del problema del Bello. — § 2. Il tentativo di distinguere il

piacevole dal Bello. — § 3. Le divergenze come errore « ateoretico ». — § 4. La Teoria dell'« assuefazione ». — § 5. L'impossibilità d'un giudizio estetico « puro ». — § 6. La teoria delle « disposizioni psichiche ». — § 7. L'inesistenza del Bello, il significato dello scetticismo e la sua accettazione. — § 8. Conferme e conclusione.

Parte II. — STORIA.

IV. — LO SCETTICISMO NELL'ANTICHITA': § 1. Lo Scetticismo in Grecia. — § 2. Lo Scetticismo in Roma.

V. — LO SCETTICISMO TRA L'ERA ANTICA E LA MODERNA: § 1. Lo Scetticismo nella Scolastica. — § 2. Lo scetticismo nel Rinascimento.

VI. — LO SCETTICISMO NELL'EPOCA MODERNA E CONTEMPORANEA: § 1. Lo Scetticismo nella filosofia moderna. — § 2. Lo Scetticismo nel pensiero contemporaneo.

VII. — LO SCETTICISMO IN ITALIA: § 1. Dal Rinascimento alla Controriforma. — § 2. Dalla Controriforma ai giorni nostri.
NOTA BIBLIOGRAFICA.

E. BUONAIUTI

TERTULLIANO

I. — LA VITA: L'educazione di Tertulliano — L'Impero di Settimio Severo — Tertulliano a Roma — L'apologista futuro nella metropoli del paganesimo — La conversione — I primi scritti del neofita.

II. — IL PENSIERO POLITICO DI TERTULLIANO: La grande trilogia tertullianea — La prima affermazione della libertà di coscienza — Le conventicole cristiane — L'apologetica dell'immanenza — La creazione dei valori tradizionali — La beffa contro i filosofi.

III. — LE POLEMICHE RELIGIOSE DI TERTULLIANO: L'inserzione cristiana nelle consuetudini del paganesimo. — Ermogene e Valentino — Il banditore del Dio straniero: Marcione — L'economia della violenza e l'economia della bontà — L'escatologia spirituale e l'escatologia del millennio.

IV. — LA TEOLOGIA DI TERTULLIANO. — Dalla toga, al mantello — La illiceità religiosa del servizio militare — Il monito a Scapula — La teologia « economica » — L'avvento del Paracleto.

V. — TERTULLIANO NELLA VALUTAZIONE DELLA COMUNITA' CRISTIANA: L'Ultima polemica contro il lassismo — L'insurrezione contro « l'editto postribolare » — Tertulliano scismatico — L'eredità di Tertulliano.

GIOVANNI SEMPRINI

PLATONE

I. — VITA DI PLATONE: 1. Primi studi di Platone nell'Atene dei tempi di Alcibiade. — 2. Come Platone pose nel dialogo il programma della sua vita. — 3. L'azione esercitata da Socrate su Platone e sulle sue dottrine. — 4. Platone inizia i suoi grandi viaggi, soffermandosi specialmente in Egitto. — 5. Primo viaggio nella Magna Grecia. I circoli politici pitagorici e rapporti di Platone con Dionigi tiranno di Siracusa. — 6. Fondazione dell'Accademia e suoi principali esponenti. — 7. Secondo e terzo viaggio in Sicilia. Morte di Platone. — 8. Il carattere di Platone. — 9. L'opera del maestro in seno all'Accademia.

II. — GLI SCRITTI DI PLATONE E PRINCIPALI DIALOGHI: 1. Classificazione delle opere secondo i risultati della critica. — 2. La lingua e lo stile dei dialoghi platonici. — 3. Il contenuto dei principali dialoghi: *a*) l'*Eutifrone*, l'*Apologia di Socrate*, il *Critone*; *b*) il *Protagora*, il *Teeteto*; *c*) il *Fedro*, il *Fedone*; *d*) le linee della *Repubblica*.

III — LA DOTTRINA DELLE IDEE (Dialettica): 1. Il punto di partenza del sapere scientifico. — 2. La dottrina dei presocratici: Eraclito e Parmenide. — 3. La dialettica platonica. — 4. Critica alla gnoseologia sofistica. — 5. Il mondo delle idee. L'essenza dell'idea. — 6. Il rapporto delle idee fra loro, con le cose e con Dio. — 7 La Reminiscenza. — 8. L'amore; il fervore filosofico; la bellezza. — 9. L'amore platonico e il suo significato.

IV. — LA FISICA: 1. Il concetto di materia. — 2. Le idee come causa delle cose sensibili; il mondo considerato teologicamente. — 3. L'anima del mondo: il tempo e l'eternità. — 4. Le diverse anime trapiantate nei corpi

e la loro reciproca relazione. — 5. L'uomo come armonia di anima e di corpo. — 6. L'anima individuale e le tre potenze. — 7. Il problema dell'immortalità dell'anima. — 8. Le prove scientifiche addotte nel Fedone per provare l'immortalità dell'anima. — 9. Il significato etico del principio della sopravvivenza dell'anima umana.

V. — L'ETICA: 1. Il significato dell'etica platonica. — 2. La dottrina morale di Platone di fronte a quella delle scuole precedenti. — 3. L'idea del bene. — 4. Il concetto di virtù. — 5. La virtù e la scienza, la virtù e la personalità umana. — 6. Le quattro virtù cardinali e il significato mistico-religioso dell'etica platonica.

VI. — LA POLITICA: 1. Il carattere della concezione politica di Platone. — 2. Lo Stato platonico e la sua triplice divisione. — 3. Che cosa s'intenda per comunanza dei beni, delle donne e dei figli. — 4. Le diverse forme di governo. — 5. Ciò che vi è di vivo e di duraturo nello Stato platonico. — 6. Il contenuto delle *Leggi*. — 7. La schiavitù giudicata da Platone.

VII. — L'EDUCAZIONE E L'ESTETICA: 1. Il fondamento dell'educazione secondo Platone. — 2. L'educazione e le diverse età dell'uomo. — 3. Il valore didattico della musica, delle scienze e della dialettica. — 4. Il metodo dialettico o dialogico nell'insegnamento dai Sofisti a Socrate e Platone. — 5. L'essenza del bello. — 6. L'arte considerata come imitazione. — 7. La poesia e i poeti. — 8. La tragedia, la musica e l'idealità dell'arte.

VIII. — IL POSTO DI PLATONE NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA: 1. Platone e Aristotele. — 2. Ciò che vi è di vivo nella dialetica, nella fisica e nell'etica di Platone. — 3. I ritorni del Platonismo nella storia del pensiero. Potenza spirituale che esercitano gli scritti di Platone su ogni persona.

CASA EDITRICE ATHENA — MILANO, VIA S. ANTONIO, 10

SILVIO TISSI

NIETSCHE

I. — CENNI BIOGRAFICI: Primi anni — All'università di Bonn e di Lipsia — Schopenhauer e Wagner — La cattedra di Basilea — I colloqui di Triebschen — L'Origine della Tragedia — Il 1876 — Il vagabondaggio nietzscheano — La morte tragica.
zione del 1896 — L'inattualità di Nietzsche nell'« Origine della Tragedia » — L'antitesi Dionisio-Apollo — La musica come Volontà — Il coro come unica realtà — Il « suicidio della tragedia » — Il mistero « metafisico» della vita — Le Considerazioni inattuali » come espressione naturalistica dell'estetica nietzscheana — L'apologia del genio.

III. — PERIODO PSICOLOGICO: « Umano, troppo umano » — Realismo e romanticismo — Nietzsche filosofo della contrarietà immanente.

IV. — PERIODO SIMBOLICO-UMORISTICO LIRICO: Nietzsche umorista lirico — L'« Aurora » — Gli aforismi e il dramma — Come l'uomo può « sovrumanarsi » — Noi siamo definitivamente morituri — Ebbene, ebbene — La « Gaia Scienza » — Il volontario di distruzione — Genesi dello « Zarathustra » — Gli 82 aforismi delle Opere Postume — I primi due libri dello « Zarathustra » — Gli ultimi libri — L'umanità di Zarathustra.

V. — PERIODO MORALISTICO: Lo spirito contraddittorio della filosofia di Niezsche — « L'al di là del Bene e del Male » — Lo spirito libero — Lo spirito religioso — Massime e intermezzi — Storia naturale della morale — Noialtri sapienti — Le nostre virtù — Popoli e Patrie — Che cosa è nobile? — La Genealogia della Morale.

IV. — PERIODO DEFINITIVO: Il Caso Wagner — Il Crepuscolo degl'Idoli — L'Anticristo — L'Ecce Homo — La volontà di Potenza — Il divenire assoluto — Le due morali — Il Superuomo — Tra Cristo e Dionisio.

VIII. — GIUDIZIO GENERALE SUL NIETZSCHE: La scoperta religiosa del Nietzche — Contraddizione della volontà di potenza — Hegel e Nietzsche — Fichte e Nietzsche — Metafisica e morale — La problematizzazione della vita.

IX. — NOTA BIBLIOGRAFICA.

CASA EDITRICE ATHENA — MILANO, VIA S. ANTONIO, 10

ERNESTO BUONAIUTI
DELLA R. UNIVERSITÀ DI ROMA

PASCAL

I. — LA VITA: Il problema eterno del cristianesimo. — Agostinismo e Riforma — Controriforma e Giansenismo — La prima e la seconda « conversione » di Pascal — Le polemiche — L'Apologia — La morte.
II. — IL PENSIERO: « L'UOMO »: La mediocrità universale — La follia inguaribile — Lo spirito geometrico e lo spirito di finezza — Pensare e credere.
III. — IL PENSIERO: « L'UMANITA' »: Le ragioni del cuore — La solidarietà empirica e la solidarietà carismatica — La chiesa della umanità.
IV. — IL PENSIERO: « DIO »: Trovare per cercare — La « rectitudo suprema » — Dio e la sua rivelazione — Scommettiamo!
V. — IL PENSIERO: « CRISTO »: L'agonia eterna — Agonizzare per vivere — L'agonia di Gesù e il sonno del gesuitismo.
VI. — L'APPELLO AL TRIBUNALE DEL SIGNORE: Pascal e la posterità — Un appello che attende la sua risoluzione.

A. HERMET

CUSANO

I. — I GIORNI E LE OPERE: § 1. Gli studi. — § 2. L'umanesimo. — § 3. Idee politico-religiose: « De Concordantia catholica » — § 4. La disfatta del Concilio. — § 5. Il trionfo della papalità. — § 6. La legazione in Germania e l'opera di riforma. — § 7. Il vescovado; la lotta contro un principe. — § 8. Gli ussiti e l'Islam; il grande sogno.
II. — LE MEDITAZIONI: § 1. Scritti filosofici e mistici. — § 2. Scritti scientifici e critici.
III. — TEOLOGIA E METAFISICA: § 1. Esistenza, essenza di Dio, e nomi divini. — § 2. Rapporto fra Dio e mondo. — § 3. La creazione.
IV. — COSMOLOGIA E PSICOLOGIA: § 1. Costituzione delle creature; le anime umane e i puri spiriti. — § 2. Psicologia umana. — § 3. L'ascensione del creato al creatore.

V. — SOTERIOLOGIA E MISTICA: § 1. Il Verbo e la grazia. — § 2. Lo Spirito unificante e l'unità religiosa.

VI. — FONTI DEL PENSIERO CUSANIANO: § 1. La Patristica; l'Areopagita; gli eterodossi. — § 2. La scolastica e la mistica. — § 3. Platone e Aristotele, Pitagora e neoplatonismo.

GIUSEPPE TAROZZI
DELLA R. UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

LOCKE

I. — L'UOMO E LA VITA: 1. L'educazione del padre — 2. Gli studi a Westminster e a Oxford — 3. In Prussia — 4. Nuovi studi a Oxford — 5. Intimità col conte di Shaftesbury — 6. Viaggi e dimora in Francia e in Olanda; vicende politiche — 7. Pubblicazione del *Saggio* in Inghilterra — 8. Funzioni politiche e amministrative. — 9. Studi religiosi — 10. Vecchiezza e morte — 11. L'epitafio e la figura morale del Locke — 12. Locke e Descartes.

II. — IL « SAGGIO SULL'INTELLETTO UMANO » (§ 1. *Contenuto*): 1. Disegno dell'opera — 2. Le nozioni innate — 3. Sensazione e riflessione — 4. Le idee — 5. Modi — 6. Spazio e tempo — 7. L'infinito — 8. L'idea di sostanza — 9. Relazione. Identità personale — 10. Caratteri delle idee — 11. Il linguaggio — 12. Gradi ed estensione della conoscenza — 13. Materia e pensiero — 14 La realtà della conoscenza — 13. Materia e pensiero — 14. La realtà della conoscenza — 15. L'esistenza di noi stessi, di Dio e delle cose — 16. Modi di accrescere la conoscenza. La probabilità e le opinioni. — 17. La ragione — 18. La fede — 19. L'amore della verità e l'entusiasmo — 20. L'errore — 21. I tre rami della scienza. — (§ 2. *Il saggio sull'intelletto umano e il criticismo*): 1. La causa occasionale e l'origine filosofica del « Saggio » — 2. Carattere analitico di quest'opera. Giudizi di Stuart Mill e di Schopenhauer — 3. La critica dell'innatismo — 4. In qual senso la dottrina del L. è critica — 5. La *riflessione* — 6. Locke e Bacone — 7. L'accusa del circolo vizioso — 8. Locke

e il kantismo — 9. Locke e il soggettivismo — 10. Teoria del metodo che diventa teoria della ragione, della conoscenza, della vita; l'esistenza reale delle cose.

III. — IL PENSIERO POLITICO E RELIGIOSO (§ 1. *Il governo civile*): 1. Hobbes e Locke. Lo stato di natura — 2. La tutela sociale e la libertà — 3. Il diritto di proprietà e il lavoro. Limiti e condizioni — 4. Potere paterno e potere civile — 5. L'origine del potere civile e la monarchia — 6. Il consenso e il governo civile — 7. I fini della società e del governo — 8. Le forme di governo — 9. Il potere legislativo — 10. Il potere esecutivo e il diritto di prerogativa — 11. Il diritto di conquista — 12. L'usurpazione e la tirannia — 13. Il dissolvimento del governo. — (§ 2. *Locke e il Liberalismo*): 1. Contingenza e universalità dei principi politici lockiani — 2. La libertà è la legge: universalità di questo principio — 3. La responsabilità legislativa e il diritto individuale — 4. Lo stato lockiano e lo stato hegeliano — 5. La materialità de beni — La felicità dei popoli. — (§ 3. *La libertà religiosa*): 1. L'*Epistola sulla tolleranza* - Lo spirito del Cristianesimo e i rapporti fra Chiesa e Stato e delle chiese fra loro - Contro l'ingerenza dello Stato e ogni altra maniera di coercizione materiale. Eccezione per l'ateismo - Eresia e scisma — 2. Moralismo e latitudinismo religiosi — 3. Razionalismo religioso — 4. Le polemiche collo Stillingfleet e coll'Edwards — 5. La libertà religiosa condizione della religiosità — 6. Suo duplice fondamento nella *ragione* e nella *Sacra Scrittura*. — (§ 4. *Il pensiero pedagogico e il metodo degli studi*): 1. Carattere in largo senso pedagogico di tutta l'opera del Locke — 2. La *Guida dell'intelligenza* — 3. I Pensieri sull'educazione: l'indurimento, l'educazione dell'anima, premii e castighi, disciplina e libertà. L'idea di Dio nell'educazione - L'educazione domestica - L'istruzione: la scienza, la logica, la lingua. Il metodo deg studi — 4. Caratteri della pedagogia del Locke - L'analisi della memoria - La libertà educativa - Locke e Rousseau.

IV. — IL PENSIERO ETICO E L'INTENDIMENTO FONDAMENTALE: 1. Morale e religione — 2. La libertà del volere — 3. La certezza dei principii morali — 4. La ragione strumento della libertà civile e religiosa — 5. Metodologia della ragione analiticamente approfondita ed estesa dalla sola scienza a tutta la vita civile, etica, religiosa.

V. — L'EREDITA' DI LOCKE: 1. Leibniz e Locke. I due razionalismi — 2. Locke e Malebranche — 3. Berkeley. Il problema del mondo esterno. — 4. Hume. L'analisi della conoscenza come fine a sè — 5. Condillac. L'analisi dell'anima — 6. Il senso comune in Locke e Reid — 7. Le quattro correnti.

E. CASTELLI

LABERTHONNIÈRE

I. — PENSIERO E VITA: § 1. Una professione di fede. — § 2. Il modernismo. — § 3. Loisy e Laberthonnière. — § 4. Cenni biografici.

II. — IL PROBLEMA MORALE: § 1. Il dogmatismo morale (Il problema). — § 2. L'idealismo (natura ed esistenza) § 3 Lo scetticismo. — § 4. Il dogmatismo illusorio. — § 5 Continuazione. — § 6. L'autocoscienza. — § 7. Continuazione. — § 8. Dio. — § 9. Gli altri soggetti (critica del solipsismo). — § 10. Conclusione.

III. — IL PROBLEMA RELIGIOSO: § 1. Il punto di partenza. — § 2. Il doppio aspetto del problema religioso (l'aspetto teoretico). — § 3. L'aspetto pratico. — § 4. Il metodo di immanenza. — § 5. Continuazione.

IV. — IL METODO DELL'IMMANENZA: § 1. I due metodi — § 2. Il molinismo. — § 3. Conclusione.

V. — IL REALISMO CRISTIANO E L'IDEALISMO GRECO: § 1. Cristianesimo e filosofia greca. — § 2. La filosofia greca. — § 3. Il Cristianesimo. — § 4. Opposizione tra la concezione cristiana e quella greca. — § 5. Continuazione. — § 6. I due atteggiamenti. — § 7. Insufficienza della storia nella credenza religiosa. — § 8. La funzione della storia. — § 9. Come si conciliano l'immutabilità e la mobilità nel Cristianesimo.

VI. — IL PROBLEMA PEDAGOGICO: § 1. Individualismo e positivismo - il problema dell'educazione. — § 2. Critica della pedagogia scientifica. — § 3. L'autorità educativa. — § 4. Il cattolicismo e l'educazione. — § 5. L'insegnamento della dottrina rivelata.

VIII. — CONSIDERAZIONI CRITICHE.

CASA EDITRICE ATHENA — MILANO, VIA S. ANTONIO, 10

PIETRO MIGNOSI

L'IDEALISMO

I. — L'IDEALISMO COME SENTIMENTO: § 1. Premesse. — § 2. Significato indefinibile del gergo filosofico — § 3. Distinzioni filosofiche dell'uomo volgare — § 4. La filosofia come antitesi — § 5. L'uso comune della parola idealismo.

II. — L'IDEALISMO COME ATTITUDINE INTELLETTUALE: § 1. Realismo ed idealismo — § 2. Pensare e fare — § 3. L'idealismo come *forma mentis* — § 4. Posizione kantiana e posizione cristiana — § 5. La ricerca dell'Essere.

III. — L'IDEALISMO COME LOGICISMO: § 1. Verso il pensiero come oggetto — § 2. La filosofia come logica — § 3. L'idealismo e la scienza — 4. Idealismo ed immanentismo — § 5. Idealismo e storicismo.

IV. — IDEALISMO E RELIGIONE: § 1. Filosofia e religione — § 2. Carattere deduttivo della religione idealistica — § 3. Contraddizioni Kantiane.

V. — ETICA E RELIGIOSITA' DI PLATONE: § 1. Platone e lo spirito greco — § 2. La fede di Eutifrone — § 3. Irreligiosità socratica — § 4. Posizioni ascetiche dello spirito greco — § 5. Fede e ragione.

VI. — IDEALISMO E RAZIONALISMO: § 1. Logica religiosa e prassi religiosa — § 5. Oggettività religiosa e soggettività filosofica — § 3. Conciliazione aristotelica.

VII. — IDEALISMO E MISTICISMO: § 1. Il divino immanente — § 2. Razionalismo dei mistici e misticismo dei razionalisti.

VIII. — SCIENZA E FEDE: § 1. Misticismo e ateismo — § 2. Sviluppo analogico della dialettica fichtiana — § 3. Il sentimento mistico — § 4. Dal sentimento all'azione.

IX. — PENSIERO ED AZIONE: § 1. Rigore del tentativo hegeliano — § 2. Principio di libertà del pensiero — § 3. La libertà del pensiero e la sua necessità — § 4. Nuovo tentativo del Boutroux.

X. — IMMANENZA ED INTUIZIONE: § 1. Libertà e psicologia — § 2. Impossibilità di una psicologia bergsoniana.

XI. — IDEALISMO ED ARTE. — § 1. Il problema estetico dell'idealismo — § 2. Linguaggio e verità — § 3. Fondamento dell'Estetica platonica.

XII. — OGGETTIVITA' ED ESPERIENZA. — § 1. Possibilità dell'Estetica d'Aristotele — § 2. Problema del Bello in Gioberti.

XIII. — ESIGENZE FENOMENISTICHE ED EMPIRICHE DEL L'IDEALISMO MODERNO: § 1. Idealismo o empirismo

in Berkeley. — § 2. La contradizione berkeleyana è di tutto l'idealismo — § 3. Aspirazioni al concreto.
XIV. — SOLUZIONE FENOMENISTICA. — § 1. Positivismo degli idealisti — § 2. Impossibilità di uscire dal Logo — § 3. La riforma fenomenistica del Guastella — § 4. L'empirismo radicale.
XV. — CIRCOLARITA' DELLO SPIRITO. — § 1. Critica della concorrenza — § 2. Forma mentis del Croce — § 3. Forme dello spirito e loro circolo — § 4. Aristotelismo del Croce.
XVI. — I FIGLI DELLA RAGION PRATICA. — § 1. Praticismo ed empirismo — § 2. Problema della pluralità. — § 3. Verso il dualismo?
XVII. — L'ATTO PURO. — § 1. L'attualismo — § 2. Giovanni Gentile — § 3 Gentile contro Croce — § 4. Il pensiero come atto puro.
XVIII. — CONCLUSIONE CRITICA.

P. TOSCHI

LEIBNIZ

I. — LA VITA: § 1. Leibniz nella storia del pensiero moderno. — § 2. I primi anni, gli studi e i primi saggi filosofici. — § 3. Alla corte dell'Elettore di Magonza. — § 4. Viaggi a Parigi, a Londra, in Olanda. — § 5. Leibniz ad Annover, alla corte del Duca di Brunswick; sua molteplice attività — § 6. Gli ultimi anni e la morte: suo carattere.
II. — LA REALTA': LA *MONADOLOGIA*: § 1. Opere di Leibniz e loro carattere — § 2. Arte combinatoria — § 3. Critica del concetto di estensione e di movimento. — § 4. La monade. — § 5. Caratteri della monade. — § 6. La percezione — § 7. Gerarchia delle monadi. — § 8. — Il corpo. — § 9. L'anima e il suo rapporto col corpo. — § 10. La vita e la morte: metamorfosi, non metempsicosi. — § 11. L'appetizione. — § 12. L'armonia prestabilita.
III. — LA VITA MORALE: LA *TEODICEA*: § 1. Dio. — § 2. L'origine radicale delle cose — § 3. L'ottimismo leibniziano — § 4. Difficoltà che esso incontra. — § 5. Il male metafisico — § 6. Il male fisico — § 7. Il male morale — 8. La necessità morale: il determinismo psicologico. — § 9. I tre gradi dell'appetizione. — § 10. La città di Dio. — § 11. La suprema felicità.

IV. — LA CONOSCENZA: I *NUOVI SAGGI*: § 1. Realtà e conoscenza — § 2. Conoscenza intuitiva, dimostrativa, sensitiva — § 3. Esiste una realtà e noi la possiamo conoscere. — § 4 L'innatismo virtuale. — § 5. Principio di contradizione e principio di ragione sufficiente: verità di ragione e verità di fatto. — § 6. Il principio di continuità e le sue applicazioni.

V. — VALUTAZIONE DEL PENSIERO LEIBNIZIANO: § 1. Un sistema « paradossale ». — § 2. L'opposizione a Cartesio e a Spinoza: come si debba intendere. — § 3. Critica dell'armonia prestabilita e dei rapporti fra anima e corpo — § 4. Critica dei rapporti fra anima e corpo — § 4. Critica dei rapporti fra le monadi e Dio. — § 5. Critica dell'ottimismo e di altri aspetti morali e metafisici del sistema leibniziano. — § 6. Carattere e valore di questo: importanza data all'individualismo: organicità e fecondità del sistema. — § 7. Studi e teorie di Leibniz in altri campi della coltura e della vita spirituale: filosofia del diritto, filosofia, religione, scienza.

IV. — L'ORMA DI LEIBNIZ. — § 1. Heinscius e Wolff: diffusione e importanza della filosofia wolffiana — § 2. Influsso di Leibniz durante il periodo dell'illuminismo tedesco: Lessing — § 3. Kant: sua polemica coi leibniziani avversi alla critica kantiana: Herder e la filosofia della storia. — § 5. Movimento scientifico derivato dal principio leibniziano di continuità: Goethe e Darwin, — § 5. L'idealismo metafisico tedesco e la scuola spiritualista francese. — § 6. Bergson.

Prof. FERDINANDO D'AMATO

GENTILE

I. — LA VITA E L'UOMO. — § 1. La formazione mentale e le prime opere — § 2. Il Gentile professore a Palermo — § 3. Il distacco dal Croce — § 4. Il periodo di Pisa § 5. Il Gentile a Roma — § 6. Il Gentile politico e riformatore — § 7. Il Maestro di vita.

II. — LA VERITA': § 1. Il problema della verità e le difficoltà del realismo — 2. La filosofia antica come oggettivismo — § 3. Il soggettivismo moderno, l'intuizione cristiana e il formalismo kantiano. — § 4. L'idealismo hegeliano e la riforma avviata da B. Spaventa — § 5. L'assunto dell'idealismo attuale.

III. — L'ATTO PURO: § 1. Il divenire e lo spirito. — § 2. L'immanenza della verità — § 3. L'errore — § 4. Il male — § 5 La vita morale — § 6. Lo spirito come unità di conoscere e volere.

IV. — LA NATURA. — § 1. L'io empirico e l'io assoluto. — § 2. Spazio e tempo — § 3. La natura come il passato dello spirito

V. — L'INFINITA' DELLO SPIRITO. — § 1. Critica della psicologia empirica — § 2. Lo spirito come autoconcetto — § 3. Critica della deduzione kantiana delle categorie — § 4. La falsa esistenza monadistica dei soggetti — § 5. Il particolare e l'universale — § 6. La Persona.

VI. — I MOMENTI ASSOLUTI DELLO SPIRITO. — § 1. La dottrina crociana delle forme spirituali distinte di fronte all'attualismo — § 2. Residuo di spinozismo nella *Filosofia dello spirito* di B. Croce — § 3. L'arte e la religione nella concretezza della sintesi filosofica — § 4. La religione, momento eterno dello spirito.

VII. — STORIA E FILOSOFIA. — § 1. La vita dello Spirito come filosofia — § 2. Identità di filosofia e storia della filosofia; di storiografia e storia; di storia e filosofia. — § 3. La filosofia come politica — § 4. Il Verbo e la Storia.

VIII. — § 1. Che cosa significa l'attualismo — § 2. Le accuse di fenomenismo, di misticismo, di irrazionalismo, di agnosticismo, mosse all'attualismo — § 3. La legge dell'attualismo e il progresso del pensiero — § 4. Il valore nazionale e l'originalità dell'attualismo.

Prof. FRANCESCO FLORA

CROCE

LA METODOLOGIA DELLA STORIA. — 1. Di questo saggio. — 2. Filosofia come metodologia e creazione. — 3. Il buon senso e il filosofo tradizionale. — 4. La filosofia sempre nuova. — 5. Il sistema — 6. La trascendenza — 7 La distinzione dell'unità.

L'ARTE. — 1. L'intuizione pura. — 2. Stato d'animo e totalità. — 3. La divisione delle arti e i generi. — 4. Tecnica, linguaggio, comunicazione.

LA CRITICA. — 1. La critica come filosofia. — 2. La storia dell'arte.

IL PENSIERO LOGICO. — 1. Compito della Logica. — 2. Il concetto — 3. Il giudizio e la storia.

L'UTILE. — 1. Il momento economico — 2. La politica e lo Stato. — 3. Le leggi.

LE SCIENZE, LE MATEMATICHE, LA NATURA. — 1. L'utile e le finzioni concettuali. La memoria — 2. Classificazione e principi matematici — 3. Scienza e filosofia — 4. La Natura.

L'ERRORE. — 1. L'errore come atto utilitario. — 2. Fenomenologia dell'errore.

RELIGIONE E FILOSOFIA. — 1. La religione e il mistero. — 2. La filosofia come religione.

L'INDIVIDUO E LA PROVVIDENZA. — 1. L'individuo come istituzione. — 2. Le opere e la responsabilità. — 3. L'immortalità — 4. L'azione e la Provvidenza.

IL CIRCOLO DELLE DISTINZIONI. — 1. L'unità nel processo delle distinzioni. — 2. La dialettica. — 3. Il divenire.

LA STORIA. — 1. Identità di storia e filosofia — 2. La storia sempre contemporanea. — 3. Storia e cronaca. — 4. Infinito storico — 5. Le storie speciali — 6. Dissoluzione dello scetticismo storico. — 7. Dissoluzione del sistema definitivo.

IL CROCE CRITICO E STORICO. — 1. Saggi di storia della filosofia — 2. Saggi di storia etico-politica — 3. Saggi di storia letteraria — 4. Croce e l'arte moderna.

CENNI BIOGRAFICI E SVOLGIMENTO DELLE OPERE. — 1. Infanzia e studi — 2. Il rigorismo herbartiano. — 3. Ricerche erudite. — 4. La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte: La critica letteraria. Il marxismo. — 5 Le Tesi di Estetica. — 6. La cultura italiana verso il 1900. — 7. L'« Estetica » e la rivista la « Critica ». — 8. Le opere maggiori. — 9. Il Croce e l'« Offenheit ». — 10. L'onestà del metodo. — 11. Le letture e l'erudizione come riposo. — 12. Il temperamento. — 13. L'umore. — 14. L'ardore filosofico. — 15. Conclusione.

CASA EDITRICE ATHENA — MILANO, VIA S. ANTONIO, 10

ANGELO BROFFERIO

DIO - L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

PREFAZIONE. — 1. Verità del materialismo. — 2. Verità del positivismo — 3. Possibilità della metafisica — 4. L'esistenza di Dio e le cause finali — 5. L'immortalità dell'anima

ANGELO BROFFERIO

IL PROBLEMA DEL LIBERO ARBITRIO

Angelo Brofferio. — I termini della questione — Testimonianze dell'esperienza interna — L'esperienza esterna. — Le obbiezioni della ragione pura e della scienza. — Argomenti della ragione pratica. — Conclusione.

EMILIO MORSELLI

P L O T I N O

I. — PLOTINO, I SUOI TEMPI, LA SUA PERSONALITA' LA SUA OPERA. — 1. I tempi. — 2. La vita esteriore di Plotino — 3. La vita interiore — 4. Plotino e l'imperatore Gallieno. — 5. La scuola di Plotino — 6. L'opera di Plotino — 7. Tre periodi nell'attività filosofica di Plotino.

II. — PRINCIPII FONDAMENTALI. — 1. Il programma filosofico di Plotino — L'ascensione dell'anima. — 2. La discesa del divino nel mondo — 3. Perchè l'anima aspira al divino. — 4. Lo stile di Plotino e il fine educativo. — 5. Concezione razionale e concezione religiosa dell'universo — 6. La vita e il dramma — 7. Il viaggio dell'anima. — 8. La contemplazione.

III. — L'ANIMA E L'INTELLIGENZA. — 1. L'anima del mondo e l'anima umana. — 2. Che cos'è l'anima umana. — 3. L'anima e il corpo. — 4. L'unità spirituale dell'anima. — 5. La liberazione dell'anima. — 6. L'anima elevandosi s'assimila all'Intelligenza. — 7. L'ascensione dell'anima per la via della bellezza. — 8. La vita dell'anima nell'Intelligenza.

IV. — DIO. — 1. Dall'intelligenza a Dio. — 2. Avviamento dell'anima alla vita beata; Dio termine di tutte le cose. — 3. La trascendenza del divino. — 4. Dio è immanente e trascendente — 5. La conoscenza per la visione estatica — 6. Breve sintesi.

V. — PLOTINO E LA FILOSOFIA — 1. Plotino e la filosofia indiana — 2. Plotino e la filosofia greca anteriore — 3. Plotino e il Cristianesimo — 4. Plotino, Bruno e Spinoza — 5. Plotino e la filosofia contemporanea.

Prof. ADOLFO FAGGI

HARTMANN

I. Vita e personalità di Eduardo Hartmann. — II. Posizione storica della filosofia dell'incosciente. — III. La filosofia teoretica dell'incosciente. — IV. La filosofia morale e religiosa — V. L'estetica. — VI. Critica della filosofia dell'incosciente — Bibliografia.

UGO REDANÒ

LA SCIENZA DEGLI ANTICHI

(Disegno storico dello sviluppo del pensiero antico)

I. Le origini. — II. Sviluppo della scienza in Grecia fino ad Aristotele — III. Aristotele. — IV. Dal III secolo all'età di Augusto. — V. La scienza dei romani. — VI. Ultimi bagliori.

PENSATORI D'OGGI

ERMINIO TROILO
ARDIGÒ

CESARE RANZOLI
BOUTROUX

FRANCESCO FLORA
CROCE

SILVIO TISSI
NIETZSCHE

SILVIO TISSI
JAMES

E. BUONAIUTI
BLONDEL

E. CASTELLI
LABERTHONNIÈRE

F. D'AMATO
GENTILE

SANTINO CARAMELLA
BERGSON

P. GORETTI
SOREL

PUBBLICATI:

S. TISSI — **JAMES**
S. CARAMELLA — **BERGSON**
E. TROILO — **ARDIGÒ**
F. FLORA — **CROCE**
F. D'AMATO — **GENTILE**
S. TISSI — **NIETZSCHE**
F. DAMATO — **GENTILE**
F. FLORA — **CROCE**
P. GORETTI — **SOREL**
C. RANZOLI — **BOUTROUX**
E. BUONAIUTI — **BLONDEL**
E. CASTELLI — **LABERTHONNIÈRE**

EDIZIONI ATHENA - Via S. Antonio, 10 - MILANO (105)

LE GRANDI CORRENTI DEL PENSIERO

P. MIGNOSI
... IDEALISMO ...

P. E. CHIOCCHETTI
PRAGMATISMO

IN PREPARAZIONE:

E. TROILO
...POSITIVISMO...

G. RENSI
SCETTICISMO

SINTESI DI STORIA DEL PENSIERO

F. D'AMATO
... I SOFISTI ...

G. SEMPRINI
I platonici italiani

PROBLEMI E POLEMICHE

A. BROFFERIO
... IL LIBERO ARBITRIO ...
DIO - L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA
con Prefazione di GIUSEPPE TAROZZI

EDIZIONI ATHENA - Via S. Antonio, 10 - MILANO (105)

COLLABORATORI

ANTONIO ALIOTTA, della R. Università di Napoli.
FERDINANDO D'AMATO.
VLADIMIRO ARANGIO-RUIZ.
PAOLO ARCARI, della R. Università di Losanna.
ERNESTO BUONAIUTI, della R. Università di Roma.
BEONIO BROCCHIERI.
SANTINO CARAMELLA, della R. Università di Genova.
ENRICO CASTELLI.
CARLO CAVIGLIONI.
VINCENZO CENTO.
G. CHIAVACCI.
P. EMILIO CHIOCCHETTI (O. F. M.), dell'Università Catt. di Milano.
EUGENIO DI CARLO, dell'Università di Camerino.
GIACOMO DONATI.
P. A. FERRARI, della R. Università dl Bologna.
AUGASTO HERMET.
E. P. LAMANNA, della R. Università di Firenze.
E. LO GATTO, dell'Istituto per l'Europa Orientale.
G. MAGGIORE, della R. Usiversità di Palermo.
M. MARESCA, della R. Università di Pavia.
AMATO MASNOVO, della Università Cattolica di Milano.
PIETRO MIGNOSI.
EMILIO MORSELLI, della R. Università di Milano.
VALENTINO PICCOLI.
GIUSEPPE PREZZOLINI.
GIUSEPPE RENSI, della R. Università di Genova.
PAOLO ROTTA, dell'Università Cattolica di Milano.
G. SEMPRINI, del R. Liceo Scientifico di Genova.
GIOVANNI SEREGNI.
GIUSEPPE TAROZZI, della R. Università di Bologna.
SILVIO TISSI.
PAOLO TOSCHI.
ERMINIO TROILO, della R. Università di Padova.
BERNARDINO VARISCO, della R. Università di Roma.
GUIDO VILLA, della R. Università di Pavia.
ZINO ZINI, della R. Università di Torino.
P. MARTINETTI, della R. Università di Milano.
A. FAGGI, della R. Università di Torino.
F. VIRGILI, della R. Università di Torino.
UGO REDANO'.
A. LEVASTI.
A. BANFI.
L. PIZZAGALLI.
E. VILLA.
L. ZARI.
P. ZAMA.

EDIZIONI ATHENA - Via S. Antonio, 10 - MILANO (105)

PARERGA et PARALIPOMENA pubblicati:

SCHOPENHAUER: Frammenti di Storia della Filosofia. Trad. it. di G. Seregni.

SCHOPENHAUER: Filosofia e Scienza della natura. Trad. ital. di A. Treves.

SCHOPENHAUER: Problemi di Metafisica. Trad. ital. di A. Treves.

Di prossima pubblicazione:

SCHOPENHAUER: Scritti sulla vita e sulla morte. — Due volumi coi brani inediti tratti da **Nuovi Paralipomena** e dagli **Scritti Postumi** — Prima traduzione italiana di Cristina Baseggio.

(COLLEZIONE PENSATORI CELEBRI)

EDIZIONI ATHENA - Via S. Antonio, 10 - MILANO (105)

SCHOPENHAUER

PARERGA ET PARALIPOMENA

Come è noto i PARERGA sono una raccolta di scritti redatti in tempi diversi nei quali lo Schopenhauer chiarifica e commenta sotto i più disparati punti di vista la sua filosofia. — Solo in parte tradotti, non esisteva però in Italia di tali scritti — ed era desiderata dagli studiosi — una edizione completa.

La pubblicazione completa dei

PARERGA ET PARALIPOMENA

è oggi *in corso di attuazione* e sarà fra breve un fatto compiuto

TUTTI I PARERGA

si pubblicano infatti nella nostra collezione

PENSATORI CELEBRI

e ne formano i volumi più attraenti.

EDIZIONI ATHENA - Via S. Antonio, 10 - MILANO (105)

CASA EDITRICE ATHENA — MILANO, VIA S. ANTONIO, 10

PENSATORI CELEBRI

Volumi pubblicati a tutto il Settembre 1928:

N. 1 NIETZSCHE - LA FILOSOFIA NELL'EPOCA TRAGICA DEI GRECI - Prima traduz. italiana di Emma Sole . . . . . L. **5.—**

» 2 SCHOPENHAUER - FRAMMENTI DI STORIA DELLA FILOSOFIA — (Profili e Giudizi - Stroncature e apologie). - Prima traduz. italiana di G. Seregni . . . . . L. **5.—**

» 3 LIEBNIZ - MONADOLOGIA — Traduz. italiana di G. Seregni . . . . . L. **5.—**

» 4 SIMMEL - L'AMORE — Prima traduzione italiana di Emma Sole . . . . . L. **6.50**

» 5 BERGSON - L'EVOLUZIONE CREATRICE con note di S. Caramella . . . . . L. **6.—**

» 6 SCHOPENHAUER - LA VOLONTA' NELLA NATURA — Prima traduzione italiana di E. Seregni . . . . . L. **8.—**

» 7-8 CARTESIO - MEDITAZIONI METAFISICHE — Traduzione e introduzione di B. Riboni L. **8.—**

» 9-10 CUSANO - DELLA DOTTA IGNORANZA — Traduzione e introduzione di P. Rotta L.

» 11 HEGEL - IL MONDO GRECO ROMANO con introd. di Emilio Morselli . . . . . L. **10.—**

» 12 HARTMANN - LA RELIGIONE DELL'AVVENIRE — Trad. di A. Treves . . . L. **9.—**

» 13 LE ROY - COME SI PONE IL PROBLEMA DI DIO — Trad. U. Segre . . . . L. **8.—**

» 14 DU BOIS REGNARAT - ENIGMI . L. **5.=**

» 15 SCHOPENHAUER - PROBLEMI DI METAFISICA — Trad. di A. Treves . . L. **5.—**

» 16 SCHOPENHAUER - FILOSOFIA E SCIENZA DELLA NATURA . . . . . **8.—**

» 17 LOCKE - PENSIERI SULL'EDUCAZIONE — Trad. di C. Barbagallo con prefazione del Prof. V. Bisi . . . . . L. **6.—**

» 18 R. ARDIGÒ - LA RELATIVITÀ DEL PENSIERO - Opera postuma con intr. di E. Marchesini L. **6.—**

IN PREPARAZIONE

F. A. LANGE

STORIA DEL MATERIALISMO

A facilitare la conoscenza di questa celebre opera — giustamente giudicata fondamentale per la storia del Pensiero materialistico dalla remota antichità ai tempi nostri — ne inizieremo presto la traduzione e la pubblicazione, dandone via via le singole parti in altrettanti volumetti di formato tascabile al prezzo di Lire CINQUE

EDIZIONI ATHENA - Via S. Antonio, 10 - MILANO (105)

BIBLIOTECA
DONAZIO
.....
Mod. 347